

Sabrina Müller

RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND IHRE TRANSFORMATIVE KRAFT

QUALITATIVE UND HERMENEUTISCHE ZUGÄNGE ZU EINEM PRAKTISCH-THEOLOGISCHEN GRUNDBEGRIFF



Sabrina Müller
Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft

Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs

Practical Theology in the Discourse of the Humanities

Herausgegeben von
Christian Bauer, Amy Daughton,
Maureen Junker-Kenny, Thomas Klie,
Martina Kumlehn und Ralph Kunz

Band 29

Sabrina Müller

Religiöse Erfahrung und ihre transformative Kraft

Qualitative und hermeneutische Zugänge
zu einem praktisch-theologischen Grundbegriff

DE GRUYTER

Die Open Access Stellung dieser Publikation wurde gefördert von der Universitätsbibliothek Zürich.

ISBN 978-3-11-100003-9
e-ISBN (PDF) 978-3-11-099029-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-099032-4
ISSN 1865-1658
DOI https://doi.org/10.1515/9783110990294



Library of Congress Control Number: 2023938217

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Empfehlung

„This book exemplifies the immense value for the global community, the church world-wide as well as the academy, of Practical Theological study undertaken as an inductive endeavor from the ground up. […] The work makes a significant contribution to a better understanding of the dynamics, perceptions, descriptions, and understandings of religious experience in our contemporary world. The final part of the text engages in drawing out theological implications and offering guidance for responsive action in what is a truly outstanding practical theological study."
Emmanuel Y. Lartey, *Emory University, Atlanta GA, USA*

„[…] a must read for everyone who wants to understand the nature of contemporary practical theology it is both thoroughly theological and empirical. It builds upon the theological traditions that have shaped the discipline of practical theology and offers a lucid methodological and contemporary theological conceptualization of the fundamental concept of 'religious experience'."
Theo Pleizier, *Protestant Theological University, Groningen, The Netherlands*

„Religious experiences of people are a central starting point of (practical) theology and church today, but surprisingly have hardly been studied scientifically and researched empirically. This book fills this gap by analyzing qualitative data and their practical-theological interpretation. […]"
Uta Pohl-Patalong, *University of Kiel, Germany*

„Müller's new work is a must read for anyone seeking a methodologically and theologically rigorous framework […] Historically grounded, theoretically sophisticated, and methodologically creative, this book takes on the contested category of 'religious experience' in ways that demonstrate its transformative power for religious identity with keen practical theological insight."
Natalie Wigg-Stevenson, *Toronto School of Theology, Canada*.

Für Andi

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Herbstsemester 2021 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen.[1] Sie wurde durch 20 Co-Forschende möglich, die mir ihre religiösen Erfahrungen anvertrauten. Diese Menschen haben mir geholfen zu verstehen, welche Gefühle, Gedanken und Prozesse solche Erfahrungen auslösen und welche Prägekraft sie für Individuen haben können. Als qualitative Forscherin, die sehr gerne mit Menschen zusammen forscht, kann ich mich nur immer wieder für das Interesse, die Kooperation und die Offenheit bedanken, die mir die Co-Forschenden entgegenbringen.

Einen weiteren Dank möchte ich an die drei Gutachtenden meiner Arbeit aussprechen. Mein großer Dank gilt zunächst Prof. Dr. Thomas Schlag, der nicht nur das Erstgutachten erstellt, sondern die ganze Studie stets wohlwollend und konstruktiv-kritisch begleitet hat. Er war es auch, der mir eine Stelle als Postdoc anbot, es mir ermöglichte eine Vielzahl an Lehrerfahrungen im universitären Kontext zu sammeln und mich stets ermutigte, förderte und herausforderte, mich im ganzen Feld der Praktischen Theologie forschend, lehrend und publizierend zu betätigen. Ohne ihn wäre ich fachlich und theologisch nicht da, wo ich jetzt bin. Dem Zweitgutachter Prof. Dr. Ralph Kunz danke ich für die Perspektiverweiterungen, die er immer wieder einbrachte. Er hat an entscheidenden Stellen die richtigen Fragen gestellt und mich seit dem Studium praktisch-theologisch geprägt und weitergebracht. Auch der externen Gutachterin Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong möchte ich nicht nur für das wertschätzende und ermutigende Gutachten danken, sondern ebenso für die vielen hilfreichen fachlichen Impulse sowie die menschliche Unterstützung und Ermutigung in den letzten Jahren.

Eine solche Studie wurde möglich durch die freundschaftliche und fachliche Unterstützung von Freund:innen und Forschungskolleg:innen. Sie haben mich ermutigt, waren mir kritisch-konstruktive Gegenüber, haben mit mir über Codierungen gebrütet, manchmal um Formulierungen gerungen und Texte lektoriert. Bei ihnen bedanke ich mich daher von ganzem Herzen. In alphabethischer Reihenfolge: Andreas Bosshard, Jasmine Hieronymi, Aline Knapp, Patrick Todjeras und Michèle Wenger – ihr seid einfach klasse!

Viele weitere Menschen haben an Tagungen und bei Workshops, in Forschungssozietäten und Fachgesprächen zu dieser Untersuchung beigetragen. Exemplarisch danke ich Prof. em. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Ingolf Dalferth, der die Anfänge

1 Die englische Ausgabe der Studie erschien parallel zur vorliegenden deutschen Ausgabe. Sabrina Müller, *Religious Experience and Its Transformational Power. Qualitative and Hermeneutic Approaches to a Practical Theological Foundational Concept* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2023).

https://doi.org/10.1515/9783110990294-001

der Studie in Claremont geprägt hat. Ich danke der Claremont School of Theologie, die mich als Gastforscherin für einige Monate beheimatet hat. Namentlich sind hier Prof. Dr. Philip Clayton, Prof. Dr. Sheryl A. Kujawa-Holbrook und Prof. Dr. Frank Rogers zu nennen. Ebenfalls danke ich der praktisch-theologischen „Community" der American Academy of Religion (AAR), der International Academy of Practical Theology (IAPT) und dem Netzwerk Ecclesiology and Ethnography.

An diesen Orten und in diesen Gemeinschaften habe ich neue Wege und Formen erlernt, Praktische Theologie zu betreiben. Zudem danke ich der trinationalen praktisch-theologischen Forschungssozietät Groningen-Kiel-Zürich, die ich immer als hochinteressierte, kollegiale und ermutigende Forschungsgemeinschaft wahrgenommen habe.

Auch der Stiftung der Kirchgemeinde Zürich bin ich zu großem Dank verpflichtet, da durch sie ein Teil meiner Forschungsanstellung finanziert wurde. Ebenfalls danke ich der Universität Zürich für den einjährigen Forschungskredit, dem Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE) der UZH, an dem ich zuerst als Postdoc und dann als theologische Geschäftsführerin gearbeitet habe, sowie dem Universitären Forschungsschwerpunkt (UFSP) „Digital Religion(s)" der UZH, der es mir ermöglichte, neben meiner Tätigkeit als Geschäftsleiterin die Habilitation fertigzustellen.

Ich danke den Herausgebenden der Reihe *Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs* für die Aufnahme der Studie in die Reihe sowie dem Walter de Gruyter Verlag, insbesondere Katrin Mittmann und Dr. Albrecht Döhnert, für die stets freundliche Zusammenarbeit.

Inhalt

Teil IV **Diskussion und Ausblick**

Abbildungsverzeichnis

https://doi.org/10.1515/9783110990294-002

1 Einleitung: religiöse Erfahrung als praktisch-theologische Herausforderung

The object of theology is found in the symbols of religious experience.[1]

Vor mehr als einem Jahrhundert hat William James unterschieden zwischen Forschung zu institutionalisierter Religion – deren Fokus die Kirche und die Systematische Theologie ist – und Forschung zu individueller Religion, welche den Fokus auf persönliche religiöse Erfahrungen legt.[2] Sein Interesse galt in der Folge der Erforschung individueller Religion. Wie bei James stehen in der hier vorliegenden Studie die persönliche, auf Erfahrung basierende Religiosität und die davon ausgehenden Transformationslogiken im Zentrum.[3]

Die hier vorliegende explorative, empirische Untersuchung ist eine Spurensuche danach, wie junge, urbane Erwachsene ihre religiösen Erfahrungen begreifen, deuten und auf ihren Alltag beziehen. Dadurch sollen Impulse für die gegenwärtigen praktisch-theologischen Theoriebildungen im Horizont gesellschaftlicher Veränderungen gegeben werden. Zugleich wird damit die praktisch-theologische Theorie- und Gegenstandsreflexion um eine kontextuelle und induktive Perspektive von individualisierten, urbanen Menschen erweitert.

1 Paul Tillich, „Theology and Symbolism“, in *Religious Symbolism*, hg. von F. Ernest Johnson (New York: Harper and Brothers, 1955), 108.

2 Vgl. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Lexington, KY: Renaissance Classics, 2012).

3 Zu Beginn der Studie wurde von der Autorin die Entscheidung gefällt, nicht von spirituellen, sondern von religiösen Erfahrungen (im christlichen Sinnsystem) zu sprechen. Dies deshalb, weil im Zentrum der Untersuchung die Form der Religiosität steht, die zwar auf persönlichen Erfahrungen basiert, aber eine deutliche Orientierung an einem spezifischen und institutionell verankerten religiösen Sinnsystem (Religion) deutlich werden lässt. Im Gegensatz dazu stehen spirituelle Erfahrungen in ihrer synkretistischen Beliebigkeit, die „ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst suchen. Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigenen Transzendenzerfahrungen als Quelle, Evidenz- und ‚Güte‘-kriterium der eigenen Religion anzusehen.“ Hubert Knoblauch, „Die Soziologie der religiösen Erfahrung“, in *Religiöse Erfahrung*, hg. von Friedo Ricken, Bd. 23, Münchener philosophische Studien (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 78.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-003

1.1 Problemhorizont und Ziel der Untersuchung

Friedrich Schleiermacher hat viel dazu beigetragen, dass es in der Theologie legitim wurde von religiöser Erfahrung als wissenschaftlichem Gegenstand zu sprechen.[4] Seitdem hat die Thematik nicht an Bedeutung eingebüßt, sondern ihre Stellung nimmt, gerade im Hinblick auf Fragen des Lebensweltbezugs Praktischer Theologie, weiter zu. Dies insbesondere deshalb, weil persönliche Erfahrungen zum individuellen Bezugs- und Orientierungspunkt von Weltdeutung und Selbst- und Gottesverständnis geworden sind: „Anstatt wie bisher auf die Tradition vertraut man nun auf die eigene Erfahrung",[5] formulierte Gerhard Ebeling provokativ.

Menschliche Existenz kann nicht – weder in Praxis noch in Theorie – ohne *Erfahrung* verstanden werden. Erfahrung gehört zu den zentralsten Begriffen praktisch-theologischer Forschung und sozial- und geisteswissenschaftlicher Theoriebildung.[6] Dennoch zählt der Erfahrungsbegriff auch heute noch, und mehr als ein halbes Jahrhundert nach Hans-Georg Gadamers Votum, zu den unaufgeklärtesten Begriffen der Philosophie und Theologie.[7]

Eine theologische Zuspitzung der Begrifflichkeit von Erfahrung auf *religiöse Erfahrung* führt dabei erst recht nicht zu einer Vereinfachung der Diskurse. Vielleicht lässt sich gerade dadurch die verhältnismäßig geringe Anzahl praktisch-theologischer Publikationen zur Thematik erklären, die im Kontrast zur Zentralität der Begrifflichkeit steht.

Die Klage über das Erfahrungsdefizit der Theologie ist nicht neu und wurde in der evangelischen Theologie schon von Ebeling bei der Gründung der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*[8] als Anlass für seine Reflexionen genommen. Dabei verknüpft er den Erfahrungsmangel der Theologie mit der Erfahrungsflut der modernen Gesellschaft: „Das Erfahrungsdefizit – oder weniger modisch ausgedrückt: der Erfahrungsmangel – bedeutet für die Theologie eine Erkrankung, die

---

4 Grethlein bezüglich Schleiermacher: „Dabei schimmert wohl das Gemeinde-Ideal Herrnhuts durch, in dem nicht hierarchische Ämter, sondern religiöse Erfahrungen als entscheidend galten." Christian Grethlein, *Christsein als Lebensform: Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 70.

5 Gerhard Ebeling, „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache", in *Wort und Glaube. Band 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Bd. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975), 3.

6 Vgl. Werner H. Ritter, „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung", in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 52.

7 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), 329.

8 Vgl. „Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie", zugegriffen 26. Februar 2020, http://www.wgth.de/index.php.

tödlich sein kann […]. Die Theologie vermag offenbar die Erfahrungsflut der Moderne nicht zu fassen und durch diesen Kontrast wird ihr eigener Erfahrungsmangel desto spürbarer. Daran droht sie zugrunde zu gehen.“[9]

Seit Ebeling ist der Diskurs nicht einfacher geworden, sondern hat im Horizont gesellschaftlicher Veränderungen wie Individualisierung, Pluralisierung, Digitalisierung und Urbanisierung weiter an Komplexität zugenommen. Dennoch und um so mehr ist eine Praktische Theologie, die sich zugleich als Wahrnehmungswissenschaft[10] versteht und die auf die Lebenswelt ausgerichtet ist,[11] aufgefordert, sich genau dieser Komplexität erfahrener und gelebter Religion und Theologie[12] zu stellen. Dies im Wissen darum, dass sowohl hermeneutische als auch empirische Zugriffe auf den Begriff der religiösen Erfahrung, gerade aus praktisch-theologischer Perspektive, immer nur fragmentarisch und lückenhaft sein können und kontextuell einzuordnen sind.[13]

Eine aktuelle praktisch-theologische Wissenschaftstheorie muss sich zwingend diesen individuellen und kontextuellen Deutungen der Menschen zuwenden und diese in ihre Theoriebildung integrieren.[14] Dabei lassen sich Erfahrung als Le-

---

9 Ebeling, „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache“, 3.

10 Vgl. Albrecht Grözinger, *Es bröckelt an den Rändern: Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft* (München: Kaiser, 1992), 51–52.

11 Vgl. Bonnie J. Miller-McLemore, „The Contributions of Practical Theology“, in *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, hg. von Bonnie J. Miller-McLemore (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 1–3; Vgl. zudem auch: Thomas Klie u. a., Hrsg., *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!* (Berlin / New York: de Gruyter, 2011).

12 Vgl. u. a. Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006); Albrecht Grözinger und Georg Pfleiderer, Hrsg., *„Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002); Sabrina Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, Theologische Studien (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2019).

13 Durch Vertretende der Befreiungstheologien, Kontextuellen Theologien sowie der Feministischen Theologien wurde immer wieder sowohl auf die Kontextualität jeglicher Theologien als auch auf die Erfahrung als primäre Quellen des Wissens verwiesen. Vgl. u. a. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, übers. von Sister Caridad Inda und John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973); Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*, übers. von John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976); Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Revised (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007); Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002).

14 „Eine am religiösen Individuum orientierte Praktische Theologie muss die Leitbegriffe religiöse Identität, Lebensgeschichte und Biographiebezug, Erfahrungsorientierung und religiöse Entwicklung entfalten. Dabei sind religionssoziologische Aspekte bedeutsam, weil das Individuum nicht isoliert, sondern im Zusammenhang seiner gesellschaftlichen und institutionellen Verortung zu

bensvorgang und Leben als Erfahrungsprozess nicht voneinander trennen,[15] sondern „[es] galt und gilt, praktisch-theologische Arbeit in der Balance zwischen der Anschlussfähigkeit an theologische Theoriebildung und dem Bezug auf die konkrete Lebenswelt zu modellieren.“[16]

Dies wird in dieser Studie mit einem konsequent induktiven[17] und diskursiven Ansatz verfolgt, mit dem versucht wird, der prozessualen Dynamik[18] und Liquidität individueller Religiosität gerecht zu werden.[19] Die verwendete Referenzliteratur dient nebst der Sensibilisierung für die Thematik als epistemologisches Diskussionsgegenüber und hermeneutische Sehhilfe. Sie wird aber nicht im Sinne eines spezifisch leitenden Theorieansatzes eingesetzt.

Durch diese Untersuchung soll ein Beitrag zu einem besseren Verständnis alltäglicher, individueller und sozialer religiöser Wirklichkeitskonstruktion, religiöser Prägungen und der Entstehung religiöser Identität geleistet werden. Zudem werden Aspekte einer narrativen Praktischen Theologie *von unten*, also vom theologieproduktiven, spätmodernen Subjekt her, skizziert.

1.2 Forschungsfrage und Aufbau der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung ist ein induktiver, empirischer, kontextuell-westlicher (europäischer und nordamerikanischer) und explorativer Grundlagenbeitrag praktisch-theologischer Forschung, in dem Theorien wie ein Netz verwendet werden, um die erlebte, erfahrene und erzählte Wirklichkeit religiöser Erfahrung von jungen, urbanen Menschen einzufangen.

betrachten ist.“ Martina Kumlehn, „Religion und Individuum“, in *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, hg. von Kristian Fechtner u. a. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 46.

15 Vgl. Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube. Band 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Bd. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1975), 17.

16 Grethlein, *Christsein als Lebensform*, 10.

17 „Inductive analysis means that the patterns, themes, and categories of analysis come from the data; they emerge out of the data rather than being imposed on them prior to data collection and analysis.“ Michael Quinn Patton, *Qualitative evaluation methods* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980), 306.

18 „Individuelle Religion am Ort des Subjektes ist von daher praktisch-theologisch grundsätzlich als dynamischer Prozess zu begreifen und zu begleiten.“ Martina Kumlehn, „Religion und Individuum“, in *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, hg. von Kristian Fechtner u. a. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 54.

19 Diese Arbeitsweise ist typisch für qualitative, explorative Arbeiten in der Programmatik der Grounded Theory, aber ebenso für praktisch-theologische Forschung im angelsächsischen Kontext.

Konkret wird empirisch untersucht, wie und weshalb urbane Menschen ihre Erfahrungen als religiös wahrnehmen und wie sie sie kategorisieren und in Sprache fassen. Zudem wird induktiv nach Transformationslogiken in religiösen Prozessen gefragt, die sich zum Beispiel in Bezug auf die Selbst- und Weltwahrnehmung, Identität oder das persönliche Theologisieren abbilden lassen. Davon ausgehend werden theologische Implikationen reflektiert und handlungsleitende Impulse für die Praktische Theologie gesetzt.

Eine vierfache Blickrichtung bestimmt den Aufbau der Studie. Diese folgt dem klassischen Design qualitativer, im Paradigma der Grounded Theory stehender Forschungsarbeiten:

1. Im ersten Teil der Studie werden in Kapitel zwei und drei theoretische Grundlagen im Sinne von *Sensibilisierungskonzepten* dargestellt und diskutiert. In Kapitel zwei werden unterschiedliche Verständnisse religiöser Erfahrung, vor allem im Hinblick auf die Relevanz für die Praktische Theologie, dargestellt. In Kapitel drei werden gesellschaftliche Veränderungen mit besonderer Beachtung des Urbanitätsdiskurses diskutiert. Sensibilisiert werden soll also sowohl für die Thematik der religiösen Erfahrung als auch für die veränderten Lebensumstände spätmoderner, urbaner Menschen. Das Hauptaugenmerk richtet sich bei der Darstellung unterschiedlicher religiöser Erfahrungsbegriffe und bei der Gesellschaftsanalyse auf die thematisch relevanten, hermeneutischen Diskurskontexte. Durch die hermeneutische Grundlegung zeitgeschichtlicher und fachwissenschaftlicher Entwicklungslinien sollen Wahrnehmungs- und Deutungsmöglichkeiten religiöser Erfahrung im Kontext urbaner Menschen erschlossen werden.
2. Im zweiten Teil wird in Kapitel vier im Sinne eines methodologischen Zwischenspiels die Bedeutung qualitativer Sozialforschung – hier insbesondere der *Grounded Theory* – für die Praktische Theologie diskutiert und die Methodologie dieser Studie detailliert beschrieben.
3. Im dritten Teil der Studie werden die *Ergebnisse aus der qualitativen Datenanalyse* ausführlich dargestellt. Dies zuerst im fünften Kapitel durch Einzelfalldarstellungen, in denen es um den Inhalt religiöser Erfahrungen geht. In Kapitel sechs und sieben werden die Erkenntnisse fall- und gruppenübergreifend dargestellt. Spezifisch geraten in Kapitel sechs vor allem grundsätzliche Beobachtungen und in Kapitel sieben die prozessualen Aspekte religiöser Erfahrungen in den Blick.
4. Vor diesem empirischen Hintergrund werden im vierten und letzten Teil der Untersuchung die induktiv erarbeiteten Theorien *theologisch diskutiert* und *eingeordnet.* Konkret werden in Kapitel acht die Ergebnisse im Horizont der Ausgangsfragen theologisch besprochen und in Kapitel neun wird die daraus resultierende Konzeption der *Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektiven*

für die Praktische Theologie, insbesondere im Horizont *gelebter Theologie,* fruchtbar gemacht.

1.3 Persönliches Interesse und Selbstreflexivität

Während der zehn Jahre, in denen ich als Jugendarbeiterin und der sechs Jahre, in denen ich als Pfarrerin gearbeitet habe, waren religiöse Erfahrungen vielfach Thema: in Seelsorgegesprächen, in Teamsitzungen, im Konfirmand:innen-Unterricht, aber auch bei kirchlichen Festen und im Gottesdienst. Da brach in eine schwierige Scheidungssituation Licht ein, Selbstzweifel wurden zu Selbstsicherheit, eine Bulimikerin wagte den Schritt in eine Therapie, aus religiöser Abgrenzung wurde Freundschaft über Grenzen hinweg und Laien getrauten sich, im Gottesdienst von ihren individuellen Glaubenserfahrungen zu erzählen, um nur einige wenige Beobachtungen zu nennen. Ich war als Pfarrerin und Jugendarbeiterin – und bin es als Theologin immer noch – Zuhörerin und Zeugin vieler Erzählungen über religiös gedeutete Erfahrungen und die daraus resultierenden, häufig alltäglichen Transformationsprozesse.

Am Ursprung dieser Untersuchung standen solche Beobachtungen und das staunende (Mit-)Erleben, wie eine religiös konnotierte Erfahrung Menschen verändert, Lebensbahnen umlenkt und intrinsisches Transformationspotenzial freisetzt. Bei diesem staunenden Zuhören blieb es aber nicht, sondern diese Beobachtungen wurden zur Grundlage für die hier vorliegende praktisch-theologische Untersuchung.[20] Der Forschungsgegenstand und die Forschungsfrage haben also mit mir als Forscherin und Theologin viel zu tun. Sie gründen darin, dass ich mich von diesen Erzählungen und damit auch von den Menschen und ihren existentiellen Erfahrungen habe betreffen lassen und dass daraus ein tiefes Interesse an diesen facettenreichen Erfahrungen gewachsen ist.[21]

Die Werke des systematischen Theologen Paul Tillich waren mir im Forschungsprozess immer wieder Sehhilfe und dialogisches Gegenüber, insbesondere dort, wo es um die Kernaufgabe der Theologin geht, die sich betreffen lassen muss, um sich ihrem Forschungsgegenstand zu nähern: „The theologian, quite differently,

---

20 Vgl. Hans-Günter Heimbrock und Astrid Dinter, „Erträge für praktisches Handeln (in) der Kirche“, in *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, hg. von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock und Kerstin Söderblom (Göttingen: UTB, 2007), 119.

21 Eine Herausforderung sei dabei besonders hervorgehoben: Als Forscherin kann ich – gerade wenn es um Erfahrungen geht, die nicht beobachtet werden können – immer nur erzählen und deuten, wie ein mir erzähltes Narrativ, in Bezug auf das Narrativ selbst, den Lebensvollzug und Transformationsprozesse, gedeutet wird.

is not detached from his object but is involved in it. He looks at his object (which transcends the character of being an object) with passion, fear, and love. This is not the eros of the philosopher or his passion for objective truth; it is the love which accepts saving, and therefore personal truth. The basic attitude of the theologian is commitment to the content he expounds. Detachment would be a denial of the very nature of this content. The attitude of the theologian is 'existential'. He is involved – with the whole of his existence, with his finitude and his anxiety, with his self-contradictions and his despair, with the healing forces in him and in his social situations […]. The theologian, in short, is determined by his faith"[22].[23]

Das Bewusstsein der Bezogenheit von persönlicher, religiöser Existenz und wissenschaftlichem theologischem Arbeiten, insbesondere in Bezug auf theologische Präferenz und Differenz, hindern die notwendige Selbstreflexivität nicht, sondern fördern diese.[24]

Theologisch-hermeneutische Reflexionen sind geprägt durch die soeben beschriebene theologische Bezogenheit, aber ebenso durch den persönlichen sozialen Standort der Forschenden: „social location, […] the researcher's position in the academic field, […] and the intellectualist bias"[25]; das heißt, dass unter anderem Biographie, Geschlecht, Alter, Hautfarbe, akademische Position und der Bezug zur Praxis die Reflexionen und Programmatiken der forschenden Person prägen.[26]

---

22 Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume 1* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 22–23.
23 Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, welche sich bewusst mit der Außenperspektive christlichen Glaubens zu befassen sucht, arbeitet die Theologie ebenso bewusst mit der Innenperspektive. „Beides ist zu unterscheiden, aber aufeinander bezogen, in vielerlei Hinsicht sogar aufeinander angewiesen." Wilfried Härle, *Dogmatik*, 3. Aufl. (Berlin / Boston: de Gruyter, 2007), 10. Sowohl Theologie als auch Religionswissenschaft kennen zahlreiche unterschiedliche Fremd- und Selbstbestimmungen. Insofern ist der jeweilige Bezug zueinander kontextuell zu bestimmen und ein Nebeneinanderstellen in einem klassisch dualistischen Sinn ist immer eine starke Vereinfachung.
24 Konrad Schmid, „Wissenschaftliche Theologie und Pfarrerbildung. Einführende Worte aus der Perspektive der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh)", in *Pfarrer oder Pfarrerin werden und sein. Herausforderungen für Beruf und theologische Bildung in Studium, Vikariat und Fortbildung.*, hg. von Bernd Schröder (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 35–36: „Die erste Gefahr ist unsere Selbstbanalisierung: Wenn wir uns nicht voll und ganz den kritischen Fragen stellen, die wir selbst und andere an das Christentum haben, werden wir kaum eine florierende Zukunft vor uns haben. Die zweite Gefahr ist der schleichende Doketismus in der Kirche und in der Theologie: Unser Reden von Gott kann nicht quasi-doketisch über dem schweben, was wir kritisch zu diesem Thema sagen haben, als ob dies mit unserem Glauben gar nichts zu tun hätte."
25 Jaco Dreyer, „Knowledge, Subjectivity, (De)Coloniality, and the Conundrum of Reflexivity", in *Conundrums in Practical Theology*, hg. von Joyce Ann Mercer und Bonnie J. Miller-McLemore, Bd. 2, Theology in Practice (Leiden: Brill, 2016), 99.
26 Vgl. Joey Sprague, *Feminist Methodologies for Critical Researchers: Bridging Differences*, 2. Aufl. (Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2016), 3–4.

Meine Perspektive ist nebst langjähriger ökumenischer kirchlicher Praxiserfahrung im In- und Ausland davon bestimmt, dass ich in der Schweiz als weiße Frau – in der traditionellen Mittelschicht ohne akademischen Hintergrund – aufgewachsen bin und dass ich mehr als zwei Jahre in den USA gelebt und längere Zeit in England geforscht habe. Ich bin hauptsächlich von der deutschsprachigen Praktischen Theologie geprägt, aber durch meine verschiedenen Forschungserfahrungen im Ausland und mein Interesse an angelsächsischen und ökumenischen theologischen Perspektiven fließen diese Aspekte ebenso in meine theologischen Reflexionen mit ein.[27]

Durch meine langjährige Praxiserfahrung bin ich zudem davon überzeugt, dass Praktische Theologie keine *armchair-Forschung*[28] sein kann, sondern sich aktiv ins Feld begeben muss, um induktiv die verschiedenen Facetten der Lebensrealität der Menschen und des Forschungsgegenstands kennen zu lernen. Damit verbunden ist auch das Ziel, dass der theoretische Diskurs wieder in die Praxis einfließt, um lebensfördernde Entwicklungen in individuellen Lebensvollzügen, aber auch in Kirche und Gesellschaft zu unterstützen.[29] Unbestritten ist, dass mein sozialer und theologischer Standort auch das Forschungsdesign mitbestimmt hat.

27 Während meiner Zeit als Gastforscherin an der Claremont School of Theology (CST) in den USA sind mir gerade beim Umgang mit der Bezogenheit zwischen Theorie und Praxis und dem Erfahrungsthema große Unterschiede zwischen dem angelsächsischen und dem deutschsprachigen akademischen Umfeld aufgefallen. In deutschsprachigen akademisch-theologischen Kreisen wird kaum über religiöse Erfahrung und darüber, was Theolog:innen intrinsisch antreibt, gesprochen. Im angelsächsischen Raum wird auch in akademischen Kreisen freier über persönliche Erfahrungen und Glaubensüberzeugungen berichtet, ohne dass dadurch die wissenschaftlichen Kompetenzen und die Selbstreflexivität einer Person angezweifelt werden.

28 Der Begriff der *armchair-Forschung* stammt aus der Ethnologie und geht auf Bronislaw Malinowski zurück. Malinowski plädierte dafür, dass sich andere Völker nicht von der Universitätsbibliothek aus studieren lassen, sondern dass man dazu ins Feld gehen, mit den Menschen zusammenleben und ein Teil ihrer Gemeinschaft werden muss. Vgl. dazu z. B. Efram Sera-Shriar, „What is armchair anthropology? Observational practices in 19th-century British human sciences“, *History of the Human Sciences* 27, Nr. 2 (2013): 26–40.

29 Das in der vorliegenden Untersuchung zu Grunde liegende Verständnis von Praktischer Theologie fügt sich in den klassischen Theorie-Praxis-Zirkel deutschsprachiger Praktischer Theologie ein: „Praktische Theologie ist als Denkweise und Disziplin die Reflexion des Theorie-Praxis-Verhältnisses im Spannungsfeld von theologischer Wissenschaft und gelebter christlicher Religion“. Volker Drehsen, „Praktische Theologie“, in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 174; Gleichermaßen gehen allerdings viele Bezüge über den deutschsprachigen Kontext hinaus, was dazu führt, dass ebenso ein pragmatisch-angelsächsisches Verständnis, das näher an der Praxis zu verorten ist, die Untersuchung bestimmt. Der Zirkel hierbei lautet folgendermaßen: „practice-theory-practice“. Vgl. dazu Don Browning, *Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 5 ff.

Aus methodischen Gründen ist das offene Benennen solcher Hintergründe erwünscht, denn die Erläuterung persönlicher Prägungen und des eigenen Bias führt dazu, dass Normativitäten weniger unbewusst gesetzt werden und so die Glaubwürdigkeit, gerade bei qualitativer Forschung, erhöht werden kann.[30] Die Zusammenschau von Subjektivität und Reflexivität wird in der qualitativen Forschung als Stärke angesehen, da damit die Selbstreflexivität in einer Untersuchung erhöht und normativen Ideologien entgegengewirkt werden kann.[31]

30 Für eine ausführliche Reflexion zu Bias in der Forschung vgl. u. a. David Harker, *Creating Scientific Controversies: Uncertainty and Bias in Science and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); und hier spezifisch noch David Harker, „Two challenges for the naïve empiricist“, in *Creating Scientific Controversies: Uncertainty and Bias in Science and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 37–59.

31 Vgl. z. B. Raymond Madden, *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd, 2010), 20–23.

Teil I Sensibilisierungskonzepte

Einleitung

In diesem ersten Teil der Studie werden in zwei Kapiteln *Sensibilisierungskonzepte* vorgestellt, und zwar zu den Themen *religiöse Erfahrung* und *menschliche Existenz in der Spätmoderne.* Die sogenannten *sensitizing concepts* werden vorwiegend in der qualitativen Sozialforschung verwendet und dienen dazu, die Sozialforschenden und Lesenden für einen Forschungsgegenstand sensibel zu machen. Zudem fördern sie, gerade zu Beginn einer Forschungsarbeit, den offenen und flexiblen Umgang mit Begriffsbildungen. *Sensitizing concepts* werden insbesondere in der qualitativen Forschung und speziell in der Grounded Theory als Startpunkt für die Studie angesehen.[1]

Die Verwendung von *sensitizing concepts* geht auf Blumer zurück, der damit Horizontverengungen und voreiligen Festlegungen, die mit operational-präzisen Begriffsbildungen einhergehen, vermeiden wollte: „A definitive concept refers precisely to what is common to a class of objects, by the aid of a clear definition in terms of attributes or fixed bench marks. […] A sensitizing concept lacks such specification of attributes or bench marks and consequently it does not enable the user to move directly to the instance and its relevant content. Instead, it gives the user a general sense of reference and guidance in approaching empirical instances. Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look."[2]

Diese grundsätzliche Offenheit ist essentiell und gleichzeitig kennzeichnend für induktive qualitative Studien, insbesondere für diejenigen, die im Paradigma der Grounded Theory stehen, wie die hier vorliegende.

Für diese Untersuchung bedeutet dies konkret, dass im ersten Teil der Studie, in den zwei nun folgenden Kapiteln, für die Thematik sensibilisiert wird, und zwar mit einer Fülle von Bezügen und verschiedenen Ansätzen. Ziel dieser ersten zwei Kapitel ist es aber nicht, eine fertige theologische Konzeption oder Begriffsbestimmung vorzulegen, mit der an das empirische Material herangetreten wird. Erst im Zuge von Erhebung und Analyse der Daten wird versucht zu immer präziseren Begriffen zu gelangen und diese dann im letzten Teil der Untersuchung theologisch zu diskutieren und einzuordnen.

1 Vgl. Glenn A. Bowen, „Grounded Theory and Sensitizing Concepts", *International Journal of Qualitative Methods* 5, Nr. 3 (2006): 14.

2 Herbert Blumer, „What is Wrong with Social Theory?", *American Sociological Review* 19, Nr. 1 (1954): 7.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-004

2 Religiöse Erfahrung: eine begriffliche Annäherung

Hamlet to Horatio: There are more things in heaven and earth,
Horatio, Than are dreamt of in
your philosophy.[1]

Religiöse Erfahrung ist der Ausgangspunkt verschiedener Weltreligionen, denn sie steht am Anfang des Referenzrahmens religiöser Sinnsysteme. Dies legt nahe, dass religiöse Systeme ihre Funktion insbesondere dann entfalten, wenn sie weder als Wertesystem noch als quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude, sondern als Versuch der Auslegung menschlicher Erfahrung verstanden werden.[2]

Durch religiöse Erfahrungen, die mit Offenbarungen, Visionen und Auditionen in Verbindung gebracht wurden, bekamen Religionsstifter:innen autoritative Funktion. So stand am Anfang des Wirkens von Siddharta Gautama das Erwachen, Mohammed empfing seine Offenbarungen durch Visionen und Auditionen, bei Jesus von Nazareth markiert (in der johanneischen Tradition) eine Wundergeschichte den Beginn seines Wirkens und in der jüdischen Tradition war das Leben der Stammväter und -mütter dadurch geprägt, dass sie JHWH in vielerlei Weisen erlebten.

So kommt in den meisten religiösen Sinnsystemen und Traditionen religiöse Erfahrung einer Form von subjektspezifischer Offenbarung gleich, die durch eine göttliche/transzendente Instanz ausgelöst wird. Dabei wird „eine echte Begegnung mit dem Göttlichen für möglich gehalten“.[3] Diese Erfahrungen werden von den Menschen substanziell gedeutet und als Unmittelbarkeitserfahrungen beschrieben. Insbesondere im Christentum werden religiöse Erfahrungen mit einem direkten und relationalen Erlebnis mit Gott assoziiert.[4]

Diese substanzielle Deutungspraxis wurde in den letzten 200 Jahren von verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen in Frage gestellt und kontrovers diskutiert.[5]

---

1 William Shakespeare, *Hamlet*, hg. von Holger Klein (Stuttgart: Reclam, 1993), Act 1, Scene 5.

2 Vgl. Hans Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2012), 152–153; Vgl. Ritter, „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung“, 58.

3 Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 153.

4 Besonders ausgeprägt ist dieses Phänomen bei pietistisch geprägten, evangelikalen oder charismatischen Kirchen. Vgl. Eva Baumann-Neuhaus, *Kommunikation und Erfahrung: Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative „Alphalive“* (Marburg: Diagonal-Verlag, 2008), 104–27.

5 So z. B. durch die Religionskritik von Vertretern wie Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Karl Marx und Sigmund Freud im 19. Jahrhundert.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-005

Substanziellen Weltdeutungen stehen heute funktionale Ansätze gegenüber, bei denen „alles in der menschlichen Erfahrung Begegnende für eine rein innerweltliche Entität“[6] gehalten wird. Eine funktionale Annäherung an das Phänomen religiöser Erfahrung ist unter anderem in der Religionspsychologie[7], der Religionssoziologie[8] aber auch in der Neurologie[9] verbreitet.

Wie aus dieser Einführung ersichtlich wird, könnten ganz unterschiedliche Diskursstränge aufgenommen werden, um für das Phänomen religiöser Erfahrung zu sensibilisieren. Das Ziel dieses Sensibilisierungskapitels besteht aber nicht darin, eine Gesamtschau der Diskurse nachzuzeichnen, sondern einen Einblick in ausgewählte, vorwiegend westlich(-christliche) Diskursstränge und Problemstellungen und die dualistische Spannung von substanziellen und funktionalen Ansätzen zu geben.

2.1 Erfahrung – eine etymologische Bestimmung

Das deutsche Wort *Erfahrung* stammt vom mittelhochdeutschen Wort *ervarunge* ab und bezeichnete ursprünglich soviel wie *ein Land durchwandern* und *erforschen*. Ab dem 15. Jahrhundert wird der Begriff zudem für *bewandert* und *klug* verwendet.[10] Etymologisch wird hier deutlich, dass das Bedeutungsspektrum mit der Zeit größer wurde und dass sich der Begriff im Spannungsfeld von Aktivität und Passivität und von Produkt und Prozess bewegt.

Mittlerweile hat der Begriff im Deutschen eine vierfache und im Englischen eine dreifache Bedeutung. Im Deutschen steht Erfahrung erstens für eine Routine/Kenntnis, die man durch Wiederholung (zum Beispiel in der praktischen Arbeit) erlangt. Zweitens wird damit ein Erlebnis bezeichnet, durch das man klüger wird bzw. durch das man an lebensdienlichem Wissen gewinnt. Drittens ist damit, vor allem im philosophischen Sprachgebrauch, durch Wahrnehmung, Empfindungen

---

6 Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 153.

7 Vgl. u. a. „IFEG – Institut Für Europäische Glücksforschung“, IFEG, zugegriffen 24. Januar 2018, http://ifeg.at.

8 Vgl. u. a. Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

9 Vgl. u. a. den Bestseller von Hagerty: Barbara Bradley Hagerty, *Fingerprints of God: What Science Is Learning About the Brain and Spiritual Experience* (New York: Riverhead Books, 2009).

10 Vgl. Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin / Boston: de Gruyter, 2012), 254.

und Anschauung gewonnene Erkenntnis gemeint.[11] Die vierte Bedeutung wird mit der Redewendung *etwas in Erfahrung bringen* ausgedrückt.[12]

Das englische Wort *experience* stammt vom lateinischen *experientia* ab und wird im Cambridge Dictionary folgendermaßen verwendet: erstens wird damit die Generierung von Wissen oder Fähigkeiten durch das Sehen, Fühlen oder Tun von bestimmten Dingen bezeichnet. Zweitens ist damit die Lebenserfahrung gemeint, die durch vergangene Ereignisse, Wissen und Gefühle zustande kommt und maßgeblich den Charakter prägt. Drittens beschreibt *experience* ein Ereignis oder Erlebnis, welches das Fühlen beeinflusst.[13]

2.2 Erleben und Erfahrung

Die deutsche Sprache unterscheidet, anders als das englische *experience,* zwischen dem Erleben und der Erfahrung des Menschen. Das Erleben des Menschen ist punktuell, bezieht sich auf ein einzelnes, konkretes Geschehnis, ist subjektiv und normativ zugleich und erlaubt häufig keine Infragestellung. Erleben ist dem Begegnen, der Unverfügbarkeit des Lebens und der Kontingenz ausgesetzt.

Erlebtes bildet die Basis für die Konstruktion von Erfahrung. Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet Erfahrung die Summe von praktischen Erkenntnissen aus dem Erlebten. Erfahrung ist ein schon vollzogener bewusster oder unbewusster Reflexions- oder Verarbeitungsprozess, der sich in einem bestimmten Deutungshorizont vollzieht.[14] Erfahrung benennt also eine Ansammlung von Erlebnissen, welche durch ihre Deutung zu einem subjektiven (und für das Subjekt häufig objektiven) Wissen führen.

Auch Erfahrung zeichnet sich durch Subjekthaftigkeit aus, da sie nur berichtet, nicht aber beobachtet werden kann.[15] Der Wahrheitsanspruch einer Erfahrung

11 Hierbei sei an die klassische Ausführung der εμπειρία von Aristoteles erinnert.

12 „Duden | Erfahrung | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft“, zugegriffen 3. September 2020, https://www.duden.de/rechtschreibung/Erfahrung.

13 „EXPERIENCE | Definition in the Cambridge English Dictionary“, zugegriffen 3. September 2020, https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/experience.

14 Vgl. u. a. Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit: Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung* (Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 1995), 303: „Erlebnisse hat man, Erfahrungen macht man.“; Vgl. auch Ritter, „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung“, 56.

15 „Der Grund, warum in einem Dialog über die Wahrheit einer Sache der Hinweis auf die eigene Erfahrung einen abschliessenden Charakter als Argument erhalten kann, liegt sicher an ihrer bleibenden Verankerung im Subjekt, an der ‚Subjekthaftigkeit', die die Erfahrung kennzeichnet.“

kann in Frage gestellt werden, da das Selbst-, Welt- und Glaubensverständnis vom eigenen und dem kontextuellen Deutungsrahmen abhängt. Erfahrung vollzieht sich also kontinuierlich im Lebensvollzug.[16]

Der Mensch ist als solches ein hermeneutisches Wesen, immerzu darum bemüht, sein Erleben zu interpretieren, sinnvoll zu deuten und in seinen Erfahrungshorizont einzubetten.[17] Erfahrung ist also ein aktiver, hermeneutischer Akt des Individuums, wobei gerade auch die passiven Aspekte nicht unterschätzt werden sollten. Denn die Interpretationsmöglichkeiten der Erfahrung durch das Individuum sind in dem Sinne bedingt, als dass sie immer an kulturellen, gesellschaftlichen, geschichtlichen, religiösen und biografischen Bezügen festgemacht werden.[18] Das soziale Bezugssystem als interpretativer Referenzrahmen ist für jegliche Erfahrungen maßgeblich. Dies ist umso entscheidender, wenn spezifisch die *religiöse Erfahrung* in den Blick kommt. Für das Subjekt ist auch diese Erfahrung an sich objektiv und führt zu einem Erkenntnisgewinn.[19]

2.3 Religiöse Erfahrung – ein kurzer historischer Überblick

Der Erfahrungsdiskurs ist in seiner Wirkungsgeschichte und seiner Bedeutungsvielfalt hochkomplex und reicht bis zu den Vorsokratikern und Platon zurück. Eine erste wirkliche Blüte erlebte die Thematik durch Aristoteles in der *Metaphysik* und der *Analytica posteriora.*[20] Dabei standen nicht religiöse Erfahrungen, sondern die Erfahrbarkeit der Wirklichkeit im Zentrum.

Hans Wissmann, „Erfahrung I", in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. Balz u. a., Bd. 10 (Berlin / Boston: de Gruyter, 1982), 84, //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

16 Vgl. Joachim Track, „Erfahrung III/2. Neuzeit", in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. Balz u. a., Bd. 10 (Berlin / Boston: de Gruyter, 1982), 117, //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

17 Vgl. Paul Ricoeur, *Der Konflikt der Interpretationen: Ausgewählte Aufsätze*, hg. von Daniel Creutz und Hans-Helmut Gander (Freiburg im Breisgau / München: Verlag Karl Alber, 2010), 23 – 47.

18 Vgl. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, 32. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010).

19 Zur Objektivität von Erfahrungen: Gemäß Gadamer strebt beispielsweise auch die geisteswissenschaftliche Erfahrung eine zwar anders geartete, aber dennoch eigenständige Objektivität an. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1 Hermeneutik I*, 6. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), Zweiter Teil.

20 Vgl. Friedrich Kambartel, „Erfahrung", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie – Onlineversion*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Basel: Schwabe Verlag, 1972), 609.

Im aristotelischen Erfahrungsbegriff sind ansatzweise schon alle Elemente der modernen Diskussion enthalten. Aristoteles hat den philosophischen Diskurs von spekulativen Theorien auf eine erfahrungswissenschaftliche Basis geführt, wodurch bei ihm die ἐμπειρία (Erfahrung) im Zentrum seiner Konzeption liegt. Die ἐμπειρία unterscheidet Aristoteles von τέχνη (Kunst) und ἐπιστήμη (Wissen). Erfahrung ist für Aristoteles die Basis und Kunst und Wissen das Resultat davon, denn die Wahrnehmungs- und Erinnerungsfähigkeit des Menschen bilden den Ausgangspunkt der τέχνη.[21] Der aristotelische Erfahrungsbegriff basiert also auf Wiederholungen und Erinnerungen[22] und kommt daher einer *erinnerten Praxis*[23] gleich: „Erfahrungen machen heißt, dass sie sich in einem ansammeln und selbst zu einem Ereignis organisieren bzw. dass man sie sammelt und daraus eine Art von informellen Schlüssen zieht."[24]

Diese einleitenden Vorbemerkungen sind deshalb relevant, weil nochmals festgehalten werden soll, dass Erfahrung an sich kein religiöser oder theologischer Terminus ist, sondern ein Alltagsbegriff, „der auf religiöse Phänomene angewandt wird"[25] und zu dessen Verwendung Unklarheiten, Überschneidungen und verschiedene Interpretationen gehören. Erfahrung ist somit kontextuell, punktuell und individuell generiertes Aktivitätswissen.[26] Religiöse Erfahrung ist ein Konstruktbegriff,[27] der sowohl in der Theologie als auch in anderen Geistes- und Humanwissenschaften Eingang in die Forschung fand. Gleichzeitig wurden die Diskurse zur religiösen Erfahrung zumeist von westlichen Denker:innen geführt.[28] Um dabei nicht in die ethnozentrische Falle zu geraten, muss sowohl die Herkunft der Thematik als auch ihre historische Verwurzelung und ihre gegenwärtige, zumeist

21 Vgl. Gerd Haeffner, „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung", in *Religiöse Erfahrung*, hg. von Friedo Ricken, Bd. 23, Münchener philosophische Studien (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 18.

22 „Aus der Erinnerung geht bei den Menschen die Empirie hervor; erst viele Erinnerungen nämlich ein und derselben Sache ergeben die Fähigkeit (δύναμις) einer Erfahrung." Aristoteles, Met. 980 b 28 ff in: Friedrich Kambartel, „Erfahrung", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter (Basel: Schwabe Verlag, 1972), Sp. 609.

23 Vgl. Eilert Herms, „Erfahrung II", in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. Balz u. a., Bd. 10 (Berlin / Boston: de Gruyter, 1982), 89, //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

24 Haeffner, „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung", 19.

25 Ulrich Köpf, „Erfahrung III/1. Mittelalter und Reformationszeit", in *Theologische Realenzyklopädie*, hg. von Horst R. Balz u. a., Bd. 10 (Berlin / Boston: de Gruyter, 1982), 109 – 110, //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

26 Vgl. Haeffner, „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung", 20 – 21.

27 Vgl. Ritter, „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung", 58.

28 Vgl. Knoblauch, „Die Soziologie der religiösen Erfahrung", 70.

westliche Kontextgebundenheit mitbedacht werden.[29] Das Thema religiöse Erfahrung hat eine lange Wirkungsgeschichte. Im Folgenden soll nun ein kurzer Überblick über entscheidende begriffs- und religionsgeschichtliche Beiträge gegeben werden.[30]

2.3.1 Religiöse Erfahrung im Mönchtum, bei Martin Luther und im Pietismus

Die kontemplative und auf religiöse Selbstbeobachtung ausgerichtete Lebensweise des Mönchtums bot einen guten Nährboden für eine vertiefte Reflexion von religiösen Erfahrungen.[31] Die Nonne oder der Mönch waren dazu angehalten, die eigenen (religiösen) Erfahrungen mit fremden Erfahrungen ins Gespräch zu bringen, und so von einer erfahreneren Person im Kloster und von der Schrift, Lehre und Anleitung zu erwarten und zu empfangen. Insbesondere im byzantinischen Mönchtum war das geistliche Leben eng an die religiöse Erfahrung geknüpft.[32]

Im westlichen Mönchtum wurde religiöse Erfahrung beispielhaft von Bernhard von Clairvaux thematisiert. Für ihn ist gerade die Passivität des religiösen Subjekts während dem Vorgang des Erfahrens zentral. Gott schenkt Erfahrung, die aller Aktivität vorausgeht, sie ist Gnade. Gemäß Clairvaux setzt aber gerade diese Art der religiösen Erfahrung wiederum Aktivität frei, die sich sowohl im Reden über als auch im Verlangen nach einer Wiederholung der Erfahrung äußert. „So wird sie in umfassender Weise zum Quell religiösen Lebens. Sie schafft Relevanz und Gewissheit und leitet zum Verstehen der Heiligen Schrift wie fremder Erfahrungen überhaupt an. Umgekehrt erhält eigene Erfahrung durch fremde Erfahrung nicht nur Anregung, sondern auch unentbehrliche Interpretationshilfe."[33] Obwohl die

29 Ein wissenschaftstheoretisches Streben nach Allgemeingültigkeit ist gerade bei dieser Thematik nicht möglich. „Wahrheitsorientierung kann nur bedeuten, dass man am jeweils Besseren orientiert bleibt und so Raum gibt für verbesserte Überzeugungen, damit neue Belege, neue Hypothesen und [gegebenenfalls] ein vollständig neues Vokabular zum Vorschein kommen können." Jürgen Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld* (Münster: LIT, 2011), 102.

30 Eine vollständige philosophische, religionsgeschichtliche, religionspsychologische und theologische Übersicht ist im Rahmen dieser Arbeit aufgrund der Fülle an Material, Texten und Reflexionen nicht möglich. Als Kriterium diente die Relevanz als Sensibilisierungskonzept des spezifischen Diskurses für die folgenden Kapitel.

31 Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass es Vorläufer in der jüdischen Tradition gab und der Erfahrungsbezug über die Wüstenväter und -mütter Eingang ins Klosterwesen fand.

32 Als eindrückliches schriftliches Zeugnis des orthodoxen, erfahrungsorientierten Mönchtums ist die Philokalia zu nennen. St Nikodimos of the Holy Mountain und St Makarios of Corinth, *The Philokalia*, hg. von Philip Sherrard (London: Faber and Faber, 1979).

33 Köpf, „Erfahrung III/1. Mittelalter und Reformationszeit", 111.

Gedanken von Clairvaux in der frühen franziskanischen Theologie aufgenommen wurden und die Rolle der religiösen Erfahrung für das religiöse Erkennen und die Gotteserkenntnis betont wird, konnte sich dieser (kontemplative) Weg der Gotteserkenntnis und somit auch der religiöse Erfahrungsbegriff im abendländischen Mittelalter kaum durchsetzen. Erfahrung wurde zumeist auf *sapientia* (Weisheit) reduziert und klar hinter die *ratio* gestellt (zum Beispiel von Anselm von Canterbury). Dazu kam, dass ab dem 13. Jahrhundert die Idee, die Welt durch Experimente und Beobachtung verstehen zu können, immer zentraler wurde.[34]

Zum expliziten Thema der Theologie hat Martin Luther den Erfahrungsbegriff gemacht, und zwar mit so einschlägigen Aussagen wie „Sola autem experientia facit theologum".[35] Dabei schließt Martin Luther an Ansätze des Mönchtums, der Mystik und der Scholastik an. Luther integrierte seine persönlichen Erfahrungen in seine theologischen Reflexionen und wies dies auch explizit aus. Erfahrung und Glaube gehören somit für Luther eng zusammen, denn Gottes Wirksamkeit muss erfahren werden, damit sie verstanden werden kann. Somit strebt der Glaube immer auch nach Erfahrung. Diese erfahrene und erlebte Theologie macht eine Person erst zur Theolog:in.[36] Bei Luther vollzieht sich die religiöse Erfahrung im Affekt, also indem die inneren Sinne angesprochen werden. Dies wird beispielsweise deutlich bei seiner Auslegung des biblischen Wortes *erkennen* (cognoscere). So bedeutet die Erkenntnis der eigenen Sünde weniger ein rationales Begreifen, sondern ein Erfassen und Erfahren durch das eigene Gefühl.[37] Luther erweitert zudem den Erfahrungsbegriff in dem Sinne, dass er religiöse Erfahrung mitten in das Leben und den Alltag stellt und als von Anfechtung befreiendes Erlebnis einstuft. So führt die Erfahrung bei Luther zu Gottes- und Christuserkenntnis und zu einer religiösen Existenz, die allerdings immer an die Verheißung und das unverfügbare Geschenk des Widerfahrens des Glaubens gebunden ist.[38] Gemäß Luther besteht der Reifegrad eine:r Theolog:in in der Erfahrung von Zweifel und Anfechtung.[39] In diesem Sinne ist sodann auch der Zusammenhang zwischen Glaube und Erfahrung und der theologischen Existenz zu verstehen.[40] Es ist Luther zu verdanken, dass der religiöse

34 Vgl. Köpf, 111 ff.
35 Martin Luther, *WA TR* (Weimar, 1883), 1; 16,13.
36 Vgl. Ebeling, *Wort und Glaube. Band 3*, 3.12 – 15.
37 Vgl. Köpf, „Erfahrung III/1. Mittelalter und Reformationszeit", 114.
38 Vgl. Track, „Erfahrung III/2. Neuzeit", 119.
39 Vgl. Ebeling, *Wort und Glaube. Band 3*, 3.11.
40 Vgl. Ebeling, 3.10 – 11.

Erfahrungsbegriff durch diese Ausführungen endgültig im theologischen Denken beheimatet wurde.[41]

Doch erst im Pietismus wird die persönliche Glaubenserfahrung wieder zum zentralen Thema. Dabei ging von Philipp Jakob Spener (1635–1705) der stärkste Anstoß aus. Spener hatte einen großen Einfluss auf den norddeutschen Adel, insbesondere durch seine berühmte Programmschrift *Pia desideria.* Spener betonte, dass das Zeugnis der Schrift und die Gewissheit der Gnade im eigenen Lebensvollzug und in der Frömmigkeitspraxis in der Gemeinschaft sichtbar werden sollen. Dieses Ideal einer persönlichen und gefühlsbetonten Frömmigkeitspraxis stellte der Pietismus den Konventionen von Kirche und Staat gegenüber. Nicht der Katechismus, sondern der *Herzensglaube,* die *Glaubenserfahrung* und die *praxis pietatis* sollten im Zentrum stehen.[42]

Auch wenn religiöse Erfahrung als Phänomen schon durch die Mystiker:innen, Bernhard von Clairvaux, Martin Luther, den Pietismus usw. thematisiert wurde, geht der *moderne* Diskurs auf Friedrich Schleiermacher zurück.

2.3.2 Religionsphänomenologische und religionssoziologische Konzeptionen religiöser Erfahrung – ausgewählte Beispiele

In den modernen Diskursen lassen sich hauptsächlich zwei wissenschaftstheoretische Zugänge zu *religiöser Erfahrung* benennen: a) der religionsphänomenologische, der von der Möglichkeit transzendenter Begegnungen oder Erfahrungen ausgeht und b) der religionssoziologische, der diese Erfahrungen einer rein innerweltlichen Entität zuordnet, d. h. bei dem die religiöse Interpretation einer Erfahrung diese zu einer religiösen Erfahrung macht.[43] Hinter den zwei interpretativen Zugängen verbergen sich fundamental unterschiedliche Referenzsysteme: die Welt ist entweder transzendent oder immanent, Gott ist eine externe eigenständige Entität oder ein innermenschliches Konzept, welches der Kontingenzbewältigung dient. Das heißt, religiöse Erfahrung ist entweder Widerfahrnis oder lebensgeschichtliche Sinndeutung.

---

41 Und wie Ebeling bemerkt „nicht mehr ungestraft zu übergehen“ ist auf der theologischen Tagesordnung. Ebeling, „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache“, 11.

42 Vgl. Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 18. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 395–396.

43 Vgl. Friedo Ricken, „Einführung“, in *Religiöse Erfahrung*, hg. von Friedo Ricken, Bd. 23, Münchener philosophische Studien (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 11.

In einem ersten Schritt werden nun beispielhaft Autor:innen dargestellt, die eher der religionssoziologischen Tradition angehören und in einem zweiten Schritt solche, die in der religionsphänomenologischen Tradition verortet werden können.[44]

2.3.2.1 Beispiele religionssoziologischer Zugänge zu religiöser Erfahrung

Die Bestimmung dessen, was religiöse Erfahrung ist, muss als eines der grundlegenden Probleme im religionssoziologischen Diskurs angesehen werden. So vertritt zum Beispiel der Religionspsychologe Jacob van Belzen den Ansatz, dass es nicht Aufgabe der Psychologie sei zu definieren, was eine religiöse Erfahrung oder Religion überhaupt ist: „Was eine religiöse Erfahrung sei, was an einer Erfahrung religiös sei oder auch was eine Erfahrung zu einer religiösen Erfahrung mache, sind Fragen, die von anderen Disziplinen bearbeitet werden sollen, wobei in erster Linie an die Phänomenologie und die Philosophie zu denken wäre."[45] Dennoch stößt das Thema auch in der Religionspsychologie und Religionssoziologie auf großes Interesse.

Aus religionssoziologischer und religionspsychologischer Sicht ist das Spezifische an einer religiösen Erfahrung die Deutung einer Erfahrung in religiösen Kategorien. Die gleiche Erfahrung kann also religiös oder nicht religiös interpretiert werden bzw. substanziell oder funktional.[46]

Zu den typischen Vertreter:innen religionssoziologischer Ansätze, die an einer systematisierenden Einordnung interessiert sind, gehören unter anderem Émile Durkheim, Max Weber, Clifford Geertz, Thomas Luckmann, Peter L. Berger, Alister Hardy, Ann Taves und viele mehr. Sie alle versuchten und versuchen, religiöse Erfahrungen zu systematisieren, und zwar meistens mit dem Fokus darauf, *wie* Menschen glauben, jedoch weniger, *was* sie glauben.[47]

---

44 Wichtig ist hierbei noch zu erwähnen, dass die Zuordnung der Autor:innen nicht immer ganz so einfach ist, wie der soeben beschriebene Dualismus glauben lässt, vielmehr sind die Grenzen fließend. Zudem wird in der hier folgenden Darstellung die religionsphänomenologische Position ausführlicher dargestellt, da diese theologisch eine Vielzahl von Anknüpfungspunkten bietet.

45 Jacob A. van Belzen, „Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive", in *Religiöse Erfahrung*, hg. von Friedo Ricken, Bd. 23, Münchener philosophische Studien (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 41. Ergänzend kann dabei noch vermerkt werden, dass gerade für die Diskussion dieses Fragehorizonts nicht nur die Phänomenologie und Philosophie, sondern entscheidend auch die Theologie und insbesondere die Praktische Theologie, deren Gegenstand die gelebte Religion ist, beitragen kann.

46 Vgl. van Belzen, 53.

47 Vgl. James E. Loder, *The Transforming Moment*, 2. Aufl. (Colorado Springs: Helmers & Howard Pub, 1989), 16; Kritisiert wird eine rein funktionale Bestimmung von Religion nicht nur von Theolog:innen, sondern auch von Religionssoziolog:innen selbst. Vgl. u. a. Anna Daniel und Frank Hille-

Grundlegend für die modernen religionssoziologischen Diskurse sind Émile Durkheim (1858 – 1917) und Max Weber (1864 – 1920). Ihre Ansätze gelten als Klassiker der Religionssoziologie.[48] Im Folgenden wird insbesondere auf diese beiden Soziologen eingegangen.[49]

Der Soziologe Durkheim interessierte sich weniger für institutionalisierte Religion, sondern für die elementaren Formen einfacher Glaubenssysteme, denn er hatte die Hoffnung, in diesen die zentralen Bausteine von Religion ausfindig zu machen.[50] Er verstand den Kern von Religion als ein System von Glaubensvorstellungen, Riten und Opfern, die sich auf sakrale Gegenstände beziehen. Das religiöse Denken und das religiöse Handeln selbst sind in der menschlichen Natur verwurzelt, wobei diese einen sozialen und kollektiven Ursprung haben. Das Religiöse in der Gesellschaft dient dazu, das Kollektivgefühl und die Kollektivideen immer wieder zum Leben zu erwecken und zu festigen.[51] Dabei werden religiöse Kategorien und Klassifikationen angewendet, um die Welt zu erklären.[52] Die Genese von Religion liegt damit in den Sozialstrukturen einer Gesellschaft begründet und religiöse Erfahrungen[53] sind erlebbarer Teil und Ausdruck davon, wobei auch diese Erfahrungen nicht einfach eine Sache des Individuums sind, sondern Ausdruck religiöser Praktiken einer Gemeinschaft.[54] Religiöse Erfahrungen sind somit ein

brandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", PERIPHERIE, Nr. 2 (2014): 195 – 203; Vgl. Frank Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion* (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2016), 26 – 33.

48 Vgl. z. B. Daniel und Hillebrandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", 189.

49 Neuere Ansätze aus der Religionssoziologie werden in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der qualitativen Analyse in Kapitel 8 diskutiert.

50 Vgl. Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. von Ludwig Schmidts, Theorie (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981); Vgl. zudem Gernot Saalmann, *Rationalisierung und säkulare Gesellschaft. Beiträge zur Religionssoziologie* (Baden-Baden: Ergon-Verlag, 2020), 69.

51 Vgl. Daniel und Hillebrandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", 190; Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, 30.

52 Vgl. Saalmann, *Rationalisierung und säkulare Gesellschaft. Beiträge zur Religionssoziologie*, 69 – 72.

53 „So wie ein neuerer Glaubensverteidiger nehmen auch wir an, dass die religiösen Überzeugungen auf einer spezifischen Erfahrung beruhen." Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, 559.

54 Vgl. Baumann-Neuhaus, *Kommunikation und Erfahrung*, 142.

Produkt der Gesellschaft und gehen dieser nicht voraus wie beispielsweise bei James.[55]

Der Soziologe Weber hatte ein großes Interesse am Thema Religion, widmete diesem einen erheblichen Teil seiner wissenschaftlichen Tätigkeit und war und ist nach wie vor prägend für eine Religionssoziologie, welche eine ausgesprochene Diesseitsorientierung betont.[56] Die *Entzauberung der Welt*[57] gehört dabei zu den Leitmotiven, bei denen das Profane religiösen Handelns und religiöser Erfahrung betont wird: „Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, diesseitig ausgerichtet."[58] Dies führt dazu, dass die Funktion von Religion in sinnhaften Erklärungen menschlicher Kontingenzerfahrungen gesehen wird. So spezifisch können diese Deutungen nur durch die Religion geleistet werden. So besteht die „religiöse Sinngebung [...] in der Auswahl aus einer unendlichen Anzahl von Sinn-Optionen, und die gewählten Denk- und Handlungsmöglichkeiten orientieren sich dann an den in der Religion vorgegebenen Werten und Zielen."[59]

In der Kriegs- und Nachkriegszeit war religiöse Erfahrung kaum ein Thema in der Religionssoziologie, denn im Fokus stand „die Religion bezüglich ihrer kirchlichen Organisation oder ihrer gesellschaftlichen Funktion".[60] Erst in den 1970er Jahren unter anderem mit einsetzender Forschung zu Glück und gelingendem Leben[61] trat die individuelle Religiosität wieder verstärkt in den Fokus. Deshalb wurde

---

55 Vgl. Daniel und Hillebrandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", 192.

56 Dabei beschäftigte ihn insbesondere die Frage nach dem engen Zusammenhang von Kapitalismus und Protestantismus. Vgl. Max Weber, „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I,* 7. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1978), 17–206.

57 „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche." Max Weber, *Wissenschaft als Beruf,* 11. Aufl. (Berlin: Duncker & Humblot, 2011), 16–17.

58 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980), 245.

59 Baumann-Neuhaus, *Kommunikation und Erfahrung*, 144.

60 Daniel und Hillebrandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", 195.

61 Vgl. z. B. das Buch des „Glücksforschungspioniers" Michael Argyle, *The Psychology of Happiness*, 2. Aufl. (London: Routledge, 2001).

auch der Diskurs um religiöse Erfahrungen erneut relevant, nicht zuletzt im Rahmen der Forschung zu menschlicher Lebensqualität und Resilienz. Obwohl auch pathologische und einengende Formen von religiöser Überzeugung belegt sind, stehen diese hinter den sehr viel zahlreicheren positiven Effekten statistisch zurück.[62] Mittlerweile sind die aktuellen Debatten stark von Ann Taves[63] und Forschenden vom Alister Hardy Religious Experience Research Centre[64] bestimmt.

Vor allem Ann Taves verleiht dem Thema in den angelsächsischen religionssoziologischen Diskursen Bedeutung. Dabei setzt Taves einen Akzent auf die religiöse Deutung der Erfahrung (*experiences deemed religious*)[65] und auf die Funktion dieser. Religiöse Erfahrung verhilft dem Individuum nämlich, sich in einem größeren, sinngenerierenden Referenzrahmen (*meaning-making system*) zu verorten, wodurch die existentiellen Fragen des Lebens (*Big Questions*) beantwortet werden können.[66]

2.3.2.2 Beispiele religionsphänomenologischer und theologischer Konzepte religiöser Erfahrung

Der moderne wissenschaftliche Diskurs zu religiöser Erfahrung hat mit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 – 1834) begonnen, denn seine Überlegungen, in welchen Religion als ein *Gefühl für das Unendliche* bestimmt wird, sind bis heute zentral für phänomenologische Ansätze zur religiösen Erfahrung.[67] Schleierma-

62 Vgl. u. a. Bernhard Grom, *Religionspsychologie*, 3. Aufl. (München / Göttingen: Kösel-Verlag, 1992); Bernhard Grom, „Religionspsychologie und Theologie im Gespräch? Mehr als nur ein Burgfriede“, in *Zukunftsperspektiven im Theologisch-Naturwissenschaftlichen Dialog*, hg. von Patrick Becker und Ursula Diewald (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 326 – 35.

63 Vgl. Taves, *Religious Experience Reconsidered*; Ann Taves, „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience“, in *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, hg. von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven und Daniel Fleming (Münster / New York: Waxmann, 2018), 13 – 22.

64 „Alister Hardy Religious Experience Research Centre | University of Wales Trinity Saint David“, zugegriffen 17. Oktober 2019, https://www.uwtsd.ac.uk/library/alister-hardy-religious-experience-research-centre/.

65 Vgl. Craig Martin und Russell T. McCutcheon, Hrsg., *Religious Experience: A Reader* (Sheffield / Bristol, CT: Routledge, 2014), 122 – 123.

66 Vgl. Taves, *Religious Experience Reconsidered*; Ann Taves, „[Methods Series] On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life.“, *NSRN Online* (blog), 2016, https://nsrn.net/2016/10/04/methods-series-on-the-virtues-of-a-meaning-systems-framework-for-studying-nonreligious-and-religious-worldviews-in-the-context-of-everyday-life/; Taves, „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience“.

67 Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin: de Gruyter, 2001); Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), 9 – 15.

cher, dessen Wurzeln im Pietismus und in der Romantik liegen, tritt in der Zeit auf, als Kritik an der Aufklärung laut wird. Er reagierte in dieser Zeit auf die Überhöhung des Verstandes, ein rationalistisches Verständnis von Religion als Moral, auf die Geringachtung der Tradition und gleichzeitig auf ein orthodoxes Verständnis von Religion als Metaphysik. Dabei stand die Absicht im Zentrum, eine positive Form von Religion aufzuwerten und Religion als eine selbständige, subjektive, „spezifische und notwendige Dimension menschlichen Lebens",[68] dessen Deutung dem individuellen Geist zugänglich ist, zu bestimmen.[69] Schleiermacher versucht Religion neu zu fassen, indem er diese in seiner zweiten Rede – *Über das Wesen der Religion* – von Wissenschaft und Ethik unterscheidet. So ist Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl"[70] und ebenso „Sinn und Geschmack fürs Unendliche."[71] Religion ist also bezogen auf das Unmittelbare oder Göttliche und so eine vom menschlichen Denken unabhängige Erfahrung.[72] Diese Form der Religion führt zu einer bestimmten Weise der Deutung des Lebens, die zum Menschsein dazugehört und subjektivitätstheoretisch begründet ist.[73] Religiöse Erfahrung wird dabei zum entscheidenden Konstitutionsmerkmal des Glaubens und theologische Aussagen sind deren Explikationen. Damit wird religiöse Erfahrung zu etwas, das alle anderen Erfahrungen bestimmt und das zugleich eigenständig ist.[74] Im schleiermacherschen Sinn ist „religion […] essentially an experience, more specifically, a lived experience that involves the whole of the subject in her innermost becoming […] religious experience brings one into direct contact with a region of reality that is distinct from all other regions […] this one reality contains a reference to transcendence."[75]

Schleiermachers Ansatz, Religion vom Gefühl, der Innerlichkeit und so auch von den persönlichen Erfahrungen her zu bestimmen, ist bis in die gegenwärtige

---

68 Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd.2, Reformation und Neuzeit*, 3. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 743.

69 Vgl. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 411.

70 Friedrich Schleiermacher, „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)", in *Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799*, hg. von Günter Meckenstock (Berlin / New York: de Gruyter, 1984), 211.

71 Schleiermacher, 212.

72 Vgl. Proudfoot, *Religious Experience*, 1–3.

73 Vgl. Wilhelm Gräb, *Vom Menschsein und der Religion: Eine praktische Kulturtheologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 45.

74 Vgl. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd.2, Reformation und Neuzeit*, 763; Track, „Erfahrung III/2. Neuzeit", 121 und 124.

75 Sergio Sorrentino, „Feeling as a Key Notion in a Transcendental Conception of Religion", in *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, hg. von Brent W. Sockness, Bd. 148, Theologische Bibliothek Töpelmann (Berlin: de Gruyter, 2010), 97.

Debatte relevant geblieben. Er hat dazu geführt, dass religiöse Erfahrungen als in besonderer Weise individuell, vielfältig und subjektiv, aber nicht kontext- und kulturunabhängig, angesehen werden.

Beeindruckt von Schleiermachers Fokus auf die Innerlichkeit von Religion, schlossen sich namhafte Denker wie William James (1842–1910) dieser Tradition an. Der amerikanische Psychologe und Philosoph James, der als einer der Begründer des Pragmatismus und als Vater der amerikanischen Psychologie gilt, ist der populärste Vertreter des Fachdiskurses.[76] In seinem Werk *The Varieties of Religious Experience*[77] diskutiert James das Phänomen religiöse Erfahrung aus psychologischer Sicht. Dieser bis heute relevante Klassiker verlieh dem Diskurs Popularität und stieß vor allem Forschungen an, welche religiöse Erfahrungen systematisieren und auf ihre Genese, aber weniger auf ihren Inhalt hin, untersuchen.

Gerade in den psychologischen und philosophischen Überlegungen von James sind die religiösen Erfahrungen und damit auch das religiöse Gefühl, wie schon bei Schleiermacher, essentiell. So versteht er unter Religion: „[T]he feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine."[78]

Obwohl religiöse Erfahrung hierbei funktional gedeutet wird, wird der Fokus auf Innerlichkeit gelenkt.[79] Deshalb ist Religion zu den inneren, lebensfördernden Prozessen, die in einem Zusammenhang mit etwas/dem Heiligen stehen, zu zählen.[80] Verstanden werden die religiösen Erfahrungen dabei als individuelle, menschliche Erfahrungen,[81] die durch religiöse Praktiken oder Drogen ausgelöst werden.

James typologisiert die religiösen Erfahrungen, indem er den Menschen in *Einmalgeborene* und *Zweimalgeborene* einteilt.[82] Die Typologie des Einmalgebore-

76 Vgl. Martin und McCutcheon, *Religious Experience*, 37.

77 *James, The Varieties of Religious Experience.*

78 James, 31.

79 Vgl. u. a. Baumann-Neuhaus, *Kommunikation und Erfahrung*, 132–133; Daniel und Hillebrandt, „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", 192.

80 „Das Gemeinsame aller Religionsformen sah James also in ihrer lebensfördernden Wirkung, die sich in Form ‚religiöser Erfahrung' bzw. als Bewusstsein von etwas ‚Höherem' oder als Ahnung von einer unsichtbaren Wirklichkeit, die spontan in die Alltagswelt einbrechen kann, konkretisierte." Baumann-Neuhaus, *Kommunikation und Erfahrung*, 133.

81 „Religious happiness is happiness. Religious trance is trance." James, *The Varieties of Religious Experience*, 17.

82 Vgl. William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur*, übers. von Eilert Herms und Christian Stahlhut, 3. Aufl. (Berlin: Insel Verlag, 1997), 110; Vgl. Martin und McCutcheon, *Religious Experience*, 38.

nen beschreibt den Menschen des *gesunden Geistes.* Hierbei wird ein Zusammenhang zwischen persönlicher Religiosität und positiven Gefühlen ausgemacht. Die positive Empfindung dient dem gläubigen Menschen als Beweis für die Echtheit seines Glaubens. Im Gegensatz dazu wird die Religiosität der *Zweimalgeborenen* viel ausführlicher beschrieben. Den *Zweimalgeborenen* ist nämlich eigen, dass sie mit Gefühlen wie Schuld, Pessimismus, Traurigkeit und der Gegenwärtigkeit des Bösen ringen. Gemäß James erfahren diese psychisch Leidenden oftmals ein gefühlsintensives, religiöses Erlösungserlebnis.[83] Dabei werden in seinen Überlegungen „eine Fülle von Beschreibungen dieser unterschiedlichen Prozesse, mit denen Menschen zu Erfahrung des Heils gelangen“[84] beschrieben.

Eine weitere, mehr inhaltliche und eindeutig substantielle Bestimmung religiöser Erfahrung hat Rudolf Otto (1869–1937) vorgenommen. Otto beschrieb und analysierte einzelne Segmente, welche konstitutiv für religiöse Erfahrungen sind. So legt er die religiöse Erfahrung in seinem Hauptwerk *Das Heilige* als a-priori-Wertekategorie fest.[85] Dabei wird die religiöse Erfahrung auf Begriffe wie Liebe, Dankbarkeit, Zuversicht und Ergebenheit, hinter denen das *Numinose* steht, bezogen. Das Numinose selbst liegt dem Wesen der Religion zugrunde und lässt sich in allen Kulturen und Religionen finden.[86] Religiöse Erfahrung kann zwar nicht per se definiert werden, ist jedoch mit dem Denken und Handeln des Menschen verbunden. Dieses Gefühl und seine ihm eigentümlichen Erfahrungen sind nicht lehrbar, es kann nur erweckt und angeregt werden.[87] Im Gegensatz zu Kant, bei dem die a-priori-Kategorien erst Erfahrungen ermöglichen, wird damit aus der Erfahrung eine a-priori-Kategorie geschaffen, mit der die religiöse Erfahrung in ihrer spezifischen Weise als valide erklärt wird.

Religiöse Erfahrungen bleiben dabei in dem Sinne irrational, als sie sich der rationalen Artikulation entziehen und so auf Deutungskategorien angewiesen sind.

---

83 Vgl. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 197.

84 Wissmann, „Erfahrung I“, 85.

85 Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 4. Aufl. (Breslau: Trewendt & Granier, 1920), 5–6. „[I]n Bezug auf die eigentümliche Kategorie des Heiligen. Das Heilige ist zunächst eine Deutungs- und Bewertungskategorie, die so nur auf religiösem Gebiet vorkommt.“ Für das Heilige ohne die sittlichen und moralischen Komponenten verwendet Otto den Begriff des Numinosen. Das Numinose bezeichnet eine eigentümliche und numinose Bewertungskategorie und Gemütsgestimmtheit, die „allemal da eintritt, wo jene angewandt ist. Da sie vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar“.

86 Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009), 62.

87 Vgl. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 7–9.

In diesem Sinne werden die Erfahrungen durch die Begriffe *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* bestimmt. Beide Termini bedingen sich, denn das *mysterium tremendum*, der schauervolle Schrecken vor der überwältigenden Macht des Heiligen, verharrt nicht im absoluten Unheimlichen, sondern wird vom *mysterium fascinans*, dem faszinierenden, anziehenden Moment des Vertrauens transzendiert.[88] „Die Grundlage für derlei Erfahrungen bildet das ‚Kreaturgefühl', ein Begriff, mit dem Otto den schleiermacherschen Begriff von einem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit neu zu erfassen versucht."[89] Ottos Ansatz erfuhr insbesondere deshalb Kritik, weil er sich in einem spezifisch religiösen Referenzrahmen bewegt, in dem sich das numinose Gefühl und die Existenz des Numinosen bedingen und als Existenzbeweis des Letzteren dienen.

In der Systematischen Theologie und Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts wurde der Erfahrungsbegriff immer wieder aufgenommen und kontrovers diskutiert. So kritisierte Karl Barth (1886–1968) den schleiermacherschen Erfahrungsbegriff und bestimmte religiöse Erfahrung als Erfahrung mit dem Wort Gottes.[90] Außerhalb der Erfahrung des Wortes Gottes ist deshalb auch nicht nach einer Erfahrung und Erkenntnis Gottes zu suchen.[91]

Barths Bestimmung erfuhr vor allem seit den 1950er Jahren Widerspruch unter anderem durch Paul Tillich (1886–1965), bei dem die Erfahrung der Entfremdung als Grundlage der Gottesfrage zu sehen ist. Tillich hat in seinen Reflexionen versucht, Religion, Subjekt, Erfahrungen und Kultur zu verschränken. So lässt sich sein theologisches Gesamtkonzept weder ohne Erfahrung noch ohne Kontextbezug denken. Deshalb kommt er auch zu so pointierten Aussagen wie: „The object of theology is found in the symbols of religious experiences".[92]

Für Tillichs Verständnis vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch und seinem Konzept von religiöser Erfahrung ist die Pneumatologie essentiell. In der Pneumatologie wird die Uneingeschränktheit Gottes durch den Geist, als *Gott mit uns* am plausibelsten und eindringlichsten dargestellt. Das religiöse Erleben ist dabei nicht abhängig von intellektueller Zustimmung, sondern von der Erfahrung, vom Geist Gottes ergriffen zu sein und das Geschenk der *agape* im menschlichen Leben und in

---

88 Vgl. Otto, 13–51.

89 Wissmann, „Erfahrung I", 85.

90 Vgl. Karl Barth, *Die Lehre vom Wort Gottes. Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993), 6.3.

91 Vgl. Track, „Erfahrung III/2. Neuzeit", 125.

92 Tillich, „Theology and Symbolism", 108.

der Kultur zu empfangen.[93] Der Mensch wird zuerst vom Geist ergriffen, bevor er diese Dimension der religiösen Erfahrung ergreifen kann.[94] Die Folge des Ergriffenseins ist eindeutiges / widerspruchfreies Leben (*unambiguous life*). Diese Form der religiösen Erfahrung ist „like breathing-in of another air, an elevation above average existence".[95] In dieser Konzeption ist religiöse Erfahrung grundlegend für den persönlichen Glauben und hat für diesen katalytische Funktion,[96] denn durch religiöse Erfahrung kann ein Leben entstehen, das im *Mut zum Sein* gründet.[97] Die Glaubenszweifel werden nämlich durch die Erfahrung einer unmittelbaren Glaubenssicherheit transformiert. Gleichzeitig ist diese Erfahrung sowohl mit dem konkreten Kontext verknüpft als auch mit dem relationalen, affirmativen Handeln Gottes.[98]

2.4 Zusammenfassung

Das Ziel dieses Kapitels bestand darin, für die Thematik – insbesondere in historisch-theologischer, in religionsphänomenologischer und religionssoziologischer Hinsicht – zu sensibilisieren.

In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass in religiösen Sinnsystemen religiöse Erfahrung häufig als eine Form von Offenbarung angesehen wird, die zum Beispiel im Christentum häufig mit einem relationalen Erlebnis mit Gott assoziiert wird. Dabei steht diese substanzielle Deutungspraxis in der Spannung zu funktionalen Konzeptionen.

Zu Beginn des Kapitels wurde eine etymologische Bestimmung von Erfahrung vorgenommen, bei der das Bedeutungsspektrum des Begriffs im Zentrum stand. Anschließend wurde auf die Unterscheidung von *erleben* und *erfahren* hingewiesen. Dabei wurde betont, dass sich *erleben* auf einzelne, konkrete Geschehnisse bezieht, die nicht immer kontrollierbar sind. Integraler Bestandteil einer Erfahrung hingegen ist ein hermeneutischer Prozess, durch den das Erlebte interpretiert und in

---

93 Vgl. Frederick J. Parrella, „Tillich's Theology of the Concrete Spirit", in *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, hg. von Russell R. Manning (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 74–90. 88–89.

94 „Man in his self-transcendence can reach for it, but man cannot grasp it, unless he is first grasped by it." Paul Tillich, *Systematic Theology, Volume 3* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 112.

95 Tillich, 236.

96 „No command to believe and no will to believe can create faith." Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: HarperOne, 1957), 38; Vgl. auch Tillich, *Systematic Theology, Volume 3*, 132.

97 Vgl. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, 2. Aufl. (Berlin / München / Boston: de Gruyter, 1991).

98 Vgl. Tillich, *Dynamics of Faith*, 102 ff.

den Lebensvollzug eingeordnet wird. Der Interpretationsprozess wird entscheidend durch Kontext, Kultur, Tradition und biographische Vollzüge bestimmt.

Der Erfahrungsdiskurs selbst geht bereits auf die Vorsokratiker zurück und erlebte mit Aristoteles eine erste Blüte, insbesondere durch seine Definition von Erfahrung als erinnerte Praxis. Gerade hierbei wurde nochmals angemerkt, dass Erfahrung kein religiöser Begriff ist, sondern ein Alltagsbegriff, der auch auf religiöse Phänomene angewandt wird.

Wie sich der Diskurs zur religiösen Erfahrung historisch-theologisch bzw. kirchengeschichtlich abbildet, wurde anhand des Mönchtums, bei Martin Luther und im Pietismus veranschaulicht. Prägend für die Thematik im westlichen Mönchtum war Bernhard von Clairvaux. Gemäß Clairvaux ist religiöse Erfahrung die Quelle des religiösen Lebens, die zur Gotteserkenntnis führt. Die Thematik gewann durch Martin Luther erneut an Bedeutung. Für Luthers theologische Reflexionen sind seine eigenen religiösen Erfahrungen grundlegend, denn für ihn sind Erfahrung und Glaube aufs Engste miteinander verbunden, denn sie führen zur Gotteserkenntnis. Ebenfalls rege geführt wurde der Diskurs über religiöse Erfahrungen im Pietismus. Hier herrschte die Meinung vor, dass sich der Herzensglauben aus den religiösen Erfahrungen nährt und nicht aus dem erlernten Katechismus.

Anschließend an diesen kurzen historischen Abriss wurden die Anfänge der religionssoziologischen und religionsphänomenologischen Diskurse nachgezeichnet. Dabei zeigten sich die grundlegenden Unterschiede der Deutung und Einordnung religiöser Erfahrung, die sich bis in die heutige Zeit erhalten haben. So kann eine religiöse Erfahrung im Horizont von Transzendenz – meist substanziell – oder im Horizont von Immanenz mit eindeutiger Diesseitigkeit – meist funktional – gedeutet werden. Die Klassiker der funktionalen, religionssoziologischen Ansätze sind Durkheim und Weber. Bei Durkheims Ansatz ist die Funktion von Religion und religiöser Erfahrung vor allem die Herstellung und der Erhalt gesellschaftlichen Zusammenhalts. Bei Weber dagegen steht das religiöse Handeln im Zentrum, durch das individueller und sozialer Sinn gestiftet und vermittelt wird und das bei der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen hilft.

Der moderne religionsphänomenologische Diskurs hat mit Schleiermacher begonnen, der Religion als *Sinn und Geschmack fürs Unendliche* definierte und zu einem Konstitutionsmerkmal des Glaubens machte. Der populärste Denker des Fachdiskurses war James. Er war von Schleiermachers Ansatz beeinflusst und führte diesen in dem Sinne weiter, als dass sein Interesse auf der Genese und Systematisierung religiöser Erfahrung lag. Ein weiterer Vertreter des religionsphänomenologischen Diskurses war Otto. Dieser bezog religiöse Erfahrungen auf das Numinose, das hinter Begriffen wie Liebe und Dankbarkeit steht. Auch für den systematischen Theologen Paul Tillich waren religiöse Erfahrungen zentral. Für Tillich ist das Objekt von Theologie die religiöse Erfahrung, die es im Horizont von

Gott mit uns zu reflektieren gilt. In der Erfahrung zeigt sich das Ergriffensein vom Geist Gottes, das katalytische Funktion für das Leben hat und die Grundlage des Glaubens ist.

3 Menschliche Existenz in der Spätmoderne

> To borrow an image from Nietzsche, we have all been summoned to become Cosmic Dancers who do not rest heavily on a single spot but lightly turn and leap from one position to another. As World Citizen, the Cosmic Dancer will be an authentic child of its parent culture, while closely relate to all. The dancer's roots in family and community will be deep, but in those depth they will strike the water table of a common humanity.[1]

Der Mensch als Weltbürger:in[2] – vernetzt, individuell und urban. Dieses Bild zeichnet Smith vom modernen Menschen. Auch in den praktisch-theologischen Diskursen werden den gesellschaftlichen Veränderungen erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt: Säkularisierungstheorien werden neben Individualisierungs- und Pluralisierungs- und neuerdings Digitalisierungstheorien gestellt.[3] Dies insofern, als Religion im Horizont von individueller Sinndeutung und Sinnvergewisserung lebensweltlich und lebensgeschichtlich verankert[4] und damit der Kontextualität erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wird.[5]

Im Gegensatz zu den individualisierungs-, pluralisierungs- und säkularisierungstheoretischen Ausführungen sind lebensweltlich orientierte praktisch-theologische Diskurse zu Urbanität und Urbanisierung eher selten. Gelegentlich wird diese Perspektive in der Überblicksliteratur zur Praktischen Theologie, zum Beispiel beim Themenfeld *Gegenwartskultur,* integriert. Vereinzelt kommt es vor, dass zum Thema Urbanisierung bzw. Urbanität eine spezifisch theologische Reflexion publiziert wird.[6] Das Phänomen Urbanität wird aber nicht mit derselben Selbst-

---

1 Huston Smith, *The World's Religions*, 2. Aufl. (San Francisco: HarperOne, 2009), 7.

2 „I argue that citizenship refers to membership of a political community – the city, the nation, or other community." Sian Lazar, „Citizenship", in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 65.

3 Vgl. Kristian Fechtner, „Christentum und moderne Gesellschaft", in *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, hg. von Kristian Fechtner u. a. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 29 – 45. Martina Kumlehn, „Religion und Individuum", 46 – 54.

4 Vgl. Gräb, *Religion als Deutung des Lebens*, 10 – 14.

5 Beim praktisch-theologischen Arbeiten sollte die Spannung zwischen dem Bezug auf die konkrete Lebenswelt und die Anschlussfähigkeit an die theologische Theoriebildung aufrechterhalten werden. Vgl. Grethlein, *Christsein als Lebensform*, 10.

6 Vgl. z. B. Christina Aus der Au u. a., Hrsg., *Urbanität und Öffentlichkeit: Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013); Felix Eiffler, *Kirche für die Stadt: Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020); Drew R. Smith, Stephanie C. Boddie und Ronald E. Peters,

https://doi.org/10.1515/9783110990294-006

verständlichkeit den theologischen Reflexionen zugrunde gelegt wie Theorieansätze zu Individualisierung und Pluralisierung. Dies ist insofern erstaunlich, als die voranschreitende Urbanisierung zu den weltweiten Megatrends einer spätmodernen Gesellschaft gehört, die Hand in Hand mit den Migrationsbewegungen geht und ein typischer Modernisierungsindikator ist.[7]

Forschung zu Religiosität und Spiritualität in urbanen Zentren ist vielversprechend, weil sich hier Veränderungen schneller abbilden und damit offensichtlicher sind und die spirituellen Suchbewegungen und die religiöse Verortung als spezifisch individuelle Entscheidungen in einem multireligiösen Umfeld angesehen werden können. Veränderungen der Gesellschaft verändern die Persönlichkeit, was wiederum Einfluss auf die Religiosität der Menschen hat. Deshalb gehört es zum Ziel dieses Kapitels nicht nur den individualisierten und pluralisierten Erfahrungsraum des Menschen darzustellen, sondern ebenso den urbanen Lebensraum. In diesem Lebens- und Erfahrungsraum macht der spätmoderne Mensch religiöse Erfahrungen.

Auch dieses Kapitel ist Teil der *sensitizing concepts,* deshalb sollen diese Ausführungen zu einer kontextsensiblen praktisch-theologischen Reflexion religiöser Erfahrungen des urbanen, in westlichen Kontexten lebenden Menschen beitragen.[8] Wesentlich ist dabei zu bemerken, dass die Beschreibung spätmoderner Lebens- und Gesellschaftsentwürfe multiperspektivisch sein muss: „Gefragt ist nicht mehr das systematisch-subsumierende Denken, wie es für die analytischen und synthetischen Verfahren der Moderne charakteristisch war, das Phänomene als besondere Fälle eines bestimmten Allgemeinen zu begreifen suchte, sondern ein topisches Denken in Perspektiven und Horizonten, das sensibel ist für die Vielaspektigkeit und Rekombinierbarkeit der Phänomene, die in den Blick gefasst werden, sie also in verschiedenen Perspektiven und Horizonten zu betrachten sucht und nicht mehr darauf zielt, sie begrifflich zu fixieren, dass sie auf eine und nur eine Weise ‚richtig' verstanden sind."[9]

Hrsg., *Urban Ministry Reconsidered. Contexts and Approaches* (Louisville, Ky: Westminter John Knox Press, 2018).

7 Vgl. Detlef Pollack und Gergely Rosta, *Religion in der Moderne* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2015), 36.

8 Ich bin mir bewusst, dass makrosoziologische Beschreibungen ganzer Gesellschaften zu kurz greifen, zu Generalisierungen neigen, deterministisch und ethnozentrisch sein können. Nichtsdestotrotz können grobe Einordnungen eine Annäherung an ein Lebens-, Sinn- und Denksystem und so hilfreich für Einordnungen sein (ohne dabei Vereinheitlichung anstreben zu wollen). Vgl. Pollack und Rosta, 29 – 38.

9 Ingolf U. Dalferth, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis: Eine systematische Orientierung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004), 12.

Einleitend wird nun menschliche Existenz in der Spätmoderne skizziert und anschließend unter dem Begriff Erfahrungsraum überblicksartig auf die spätmodernen Phänomene Digitalisierung, Individualisierung und Pluralisierung eingegangen. Vertiefter werden nachher die Besonderheiten des urbanen Lebensraums dargestellt.

3.1 Der Lebens- und Erfahrungsraum des urbanen Menschen

Religiöse Existenz ist geprägt durch die gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen, ebenso wie die gesellschaftlichen Entwicklungen, Verhaltensmuster und Wertesysteme durch religiöse Veränderungen geprägt sind. Man denke dabei beispielsweise an die Subjektivierung von Religion, die durch Impulse der Reformation mitausgelöst wurde.[10] Religiöse Sinnsysteme wirken auch heute noch implizit auf die Gesellschaft und prägen deren kulturelle Deutungsmuster.

Dabei ist der Modernisierungsprozess nicht zu Ende, denn die Pluralisierung von Lebensstilen nimmt weiterhin zu,[11] was dazu führt, dass Identitäts- und Sinnfindung immer mehr zur persönlichen Orientierungsleistung werden, die auf individueller Erfahrung basiert.[12] Individualisiert ist dabei nicht nur der Zugang und die Deutung von Religion, sondern der ganze Lebensentwurf eines Menschen.[13] Der Kern der Individualisierungsthese besagt, dass der spätmoderne Mensch die Freiheit hat, seine Normen, sein Beziehungssystem, seine religiösen Einstellungen und schlussendlich

---

10 Vgl. Kristian Fechtner, „Christentum und moderne Gesellschaft", in *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, hg. von Jan Hermelink u. a. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 29.

11 Vgl. Linda Woodhead, „Introduction", in *Religion and Change in Modern Britain*, hg. von Linda Woodhead und Rebecca Catto (London / New York: Taylor & Francis Ltd, 2012), 1ff.

12 Vgl. Ulrich Beck, „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten", in *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2*, hg. von Reinhard Kreckel (Göttingen: Schwartz, 1983), 35–74.

13 Vgl. dazu z. B. Michael Scherer-Rath, „Narrative reconstruction as creative contingency", in *Religious Stories We Live By*, hg. von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt, und Michael Scherer-Rath (Leiden: Brill, 2014), 133. „Late modern people are increasingly aware of living in a contingent world. The latitude for thought and action in daily life is no longer presupposed or determined by structures with unquestioned significance and normative influence. Individuals have to evolve their own frameworks of thought and action in which to interpret their action and decide on a course of action."

sein Leben selbst zu gestalten. Verschiedenste Lebensentwürfe existieren neben- und miteinander und jede Person ist herausgefordert, ihr eigenes Selbst[14] zu kreieren.

Dabei unterliegt Identität[15] einem kontinuierlichen Konstruktionsprozess und ist eine stetige persönliche Evaluationsleistung von Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung.[16] So argumentiert Little, „jeder Mensch sei eine Art Wissenschaftler, der Hypothesen über Personen, Objekte und Ereignisse im Leben aktiv prüfe, bestätige und revidiere."[17] Erfahrungen bilden dabei das Fundament, auf dem ein Gefühl von Kontinuität entsteht. Dabei ist die empfundene Identität „das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, das ein Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt."[18]

Zygmunt Bauman beschreibt diese Veränderungen der Mentalität und der Lebensführung als Prozess von einem modernen hin zu einem reflexiv-modernen Lebensentwurf.[19] Dabei korrelieren sozialstruktureller Wandel und der Wandel der Persönlichkeitsstruktur in hohem Maße miteinander. Dies führt dazu, dass auch die religiöse Erfahrungswelt des Individuums durch Individualisierung, Pluralisierung, Digitalisierung und Urbanisierung verändert und geprägt wird. Dieser Prozess der Interdependenz wurde schon 1939 von Norbert Elias beschrieben. Seine

---

14 Dass menschliche Existenz und Identität nur fragmentarisch zu verstehen sind, ist praktisch-theologisch spätestens seit Henning Luther nicht mehr umstritten. In seinen Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen unter der Überschrift Identität und Fragment wird dies explizit: „Blickt man jedoch auf menschliches Leben insgesamt, d.h. sowohl in seiner zeitlichen Erstreckung als auch in seiner inhaltlichen Breite, so scheint mir einzig der Begriff des Fragments als angemessene Beschreibung legitim". Henning Luther, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts* (Stuttgart: Radius, 1992), 168.

15 „Personale Konsistenz ist nicht mehr als Einheitlichkeit, sondern eher als eine Komposition des Differenten zu denken; diese Komposition gelangt niemals im Leben zu einem verlässlichen Abschluss, sondern bleibt ständig in Bewegung; … ‚Identität' heißt nicht, dass ein Mensch jemals imstande wäre, sich selbst völlig durchsichtig zu werden, sondern beinhaltet vielmehr auch die Einsicht, dass der Mensch sich stets ein Stück weit entzogen bleibt." Rudolf Englert, „Komposition des Differenten. Inwieweit ist so etwas wie eine ‚religiöse Identität' heute noch möglich?", in *Mensch – Religion – Bildung: Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, hg. von Thomas Schlag und Henrik Simojoki (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014), 138.

16 Vgl. Rolf Oerter und Leo Montada, *Entwicklungspsychologie*, 5. Aufl. (Weinheim: Beltz PVU, 2002), 292; Vgl. auch Ulrich Beck, *Der eigene Gott: von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008), 123 – 75.

17 Brian Little, *Mein Ich, die anderen und wir: Die Psychologie der Persönlichkeit und die Kunst des Wohlbefindens*, übers. von Martina Wiese (Berlin / Heidelberg: Springer Spektrum, 2015), 7.

18 Erving Goffman, *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, übers. von Frigga Haug (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010), 132.

19 Vgl. Matthias Junge und Thomas Kron, *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, 3. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2014), 6 – 10.

Definition von Zivilisierung führt den langfristigen Wandel von Persönlichkeitsstrukturen auf Veränderungen von Sozialstrukturen zurück.[20] So werden im Zuge der Individualisierung Glaubensüberzeugungen und Religiosität sowohl personalisiert (Gott wird personales Gegenüber) als auch von individuellen Erfahrungen abhängig gemacht.[21] Die *Big Questions*[22] werden so nicht mehr durch einen Sozialverband oder durch Sippenstrukturen beantwortet. Das Individuum ist selbst für die Beantwortung dieser Fragen zuständig und somit auch dafür, dem eigenen Leben Richtung zu geben und ihm Sinn zu verleihen.[23]

In diesen Veränderungsprozessen gehen Pluralisierung, Individualisierung, Digitalisierung und Urbanisierung Hand in Hand. Es ist naheliegend, den Urbanisierungsgrad, welcher in Europa bei 73 % und in Nordamerika bei 82 % liegt, als Rahmenbedingung anzusehen, welche Individualisierung und Pluralisierung fördert und ein spezifisches Bezugssystem für Erfahrungen schafft.[24]

So unterscheidet sich die urbane Lebensweise in vielerlei Bereichen gegenüber der ruralen,[25] dies beispielsweise durch die Zugänglichkeit zu Bildung, Kultur, Mobilität und die „räumliche und zeitliche Trennung von Wohnen und Arbeiten, Konsumentenhaushalte, d. h. Versorgung über Märkte statt Selbstversorgung, Leben in der Kleinfamilie, damit zusammenhängend das Auseinandertreten einer privaten Sphäre als dem Ort von Intimität, Körperlichkeit und Emotionalität, und einer öffentliche Sphäre als dem Ort stilisierter Selbstdarstellung (Bahrdt) und einer von Gleichgültigkeit, Blasiertheit, Distanziertheit und Intellektualität geprägten Mentalität (Simmel 1903)“.[26]

Auch die Raumwahrnehmung veränderte sich im Leben und in der Forschung durch die Urbanisierung. Seit dem *Spatial Turn* erfuhr der geographische Raum einen Paradigmenwechsel in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften und

---

20 Vgl. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation.*

21 Vgl. Peter Berger, *The Many Altars of Modernity, Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Berlin / Boston: de Gruyter, 2014).

22 Zu den Big Questions gehören Fragen wie: Was ist? Woher kommen wir? Was ist gut und was ist böse? Wohin gehen wir? Wie sollen wir handeln? Vgl. Taves, „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience“, 15.

23 Vgl. Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*; Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, 26 – 27.

24 Vgl. „World Urbanization Prospect. The 2014 Revision. Highlights.pdf“, 1, zugegriffen 15. Januar 2016, http://esa.un.org/unpd/wup/Highlights/WUP2014-Highlights.pdf.

25 Wobei die rurale Lebensweise nicht zu verwechseln ist mit der räumlichen Erfahrung von „Land“.

26 Walter Siebel, „Die europäische Stadt“, in *Handbuch Stadtsoziologie*, hg. von Frank Eckardt (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012), 202 – 203.

wurde zum Bedeutungsträger für Kultur und Gesellschaft. Dies insbesondere, da der Raum als Ergebnis sozialer Beziehungen aufgefasst wird, welcher durch Einzelne oder soziale Gruppen konstituiert wird.[27] Offensichtlich wird dies beispielsweise im virtuellen Raum, der durch relationale Interaktionen konstituiert wird. In den sozialen Netzwerken werden diese relationalen Räume unter anderem durch Präferenzen, geteilte Werte, Bedürfnisse und biographische und lebensweltliche Identifikation hergestellt.[28] Von praktisch-theologischer Relevanz ist dabei unter anderem, dass Sinn- und Lebensdeutung, theologische Meinungsbildung, religiöse Erfahrungen und die davon ausgehende Glaubenskonstruktion vorwiegend durch das Individuum selbst und dessen Netzwerke geschieht, wobei es Reziprozitäten zu religiöser Bildung durch Familie, Gemeinde, Peers und Medien gibt.

3.1.1 Der digitale Erfahrungsraum

Was ursprünglich als Umwandlung von analogen Daten zu digitalen Formaten begann, verändert nun die anthropologischen Grundvoraussetzungen fundamental. Die Dynamiken der Digitalisierung betreffen alle Lebensbereiche und verändern die Bedingungen des Mensch-Seins grundlegend.[29] So sind nicht nur die zwischenmenschliche Kommunikation und Interaktion digitalisiert, sondern auch die Informationstechniken, das Gesundheitswesen, der Arbeitsmarkt, Produktionstechniken, Verkehr und Logistik, die Städte (*smart cities*) und zunehmend auch Religion und Spiritualität.[30]

In seinem Werk *Homo Deus* thematisiert der israelische Historiker Yuval Noah Harari die Sehnsucht der Menschen, Göttern mit der Digitalisierung gleich zu werden: „Die gesamte Geschichte hindurch sprach man den meisten Göttern nicht Omnipotenz, sondern eher ganz bestimmte übermenschliche Fähigkeiten zu: etwa Lebewesen zu formen und zu schaffen, den eigenen Körper zu verändern, die Umwelt und

27 Vgl. Julia Lossau, „Spatial Turn“, in *Handbuch Stadtsoziologie*, hg. von Frank Eckardt (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012), 185.

28 Vgl. u. a. Heidi A. Campbell und Stephen Garner, *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 64 – 67; Swantje Luthe, „Trauerarbeit online – Facebook als Generator für Erinnerungen“, in *Tod und Trauer im Netz: Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, hg. von Thomas Klie und Ilona Nord (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 63 – 74.

29 „It is not overstating the case to say that digital means of communication are revolutionizing the way humans interact with one another as well as how we produce knowledge.“ Deanna A. Thompson, *The Virtual Body of Christ in a Suffering World* (Nashville: Abingdon Press, 2016), 13.

30 Für die Frage von Digitalisierung und religiöser Kommunikation vgl. Kristin Merle, *Religion in der Öffentlichkeit: Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen* (Berlin / Boston: de Gruyter, 2020), 3 – 14.136 – 219.

das Wetter zu steuern, Gedanken zu lesen und aus der Ferne zu kommunizieren, mit hoher Geschwindigkeit unterwegs zu sein und natürlich dem Tod zu entgehen und ewig zu leben. Die Menschen sind gerade eifrig dabei, diese Fähigkeit zu erlangen und noch ein paar mehr."[31] Dabei werden die alten Religionssysteme abgelöst durch den *Dataismus*[32], also den Glauben daran, dass sich die ganze Wirklichkeit durch Datenströme beschreiben lässt.[33] In Hararis Ausführungen wird ersichtlich, dass Digitalisierung mehr ist als bloße technische Innovation. Es geht wesentlich darum, wie menschliches Leben verstanden werden muss.[34]

So verändern sich durch Smartphone, Tablet und Computer die Kommunikationsformen und -möglichkeiten, die Weltwahrnehmung[35] und der Zugang zu Wissen. Der Zugang zu Informationen ist heute viel einfacher als früher, aber es ist schwieriger zwischen Fiktion und Wirklichkeit, *Fake News* und wissenschaftlich fundierten Berichten zu unterscheiden.[36] Kommunikation ist überall und jederzeit möglich, häufig findet sie aber in den persönlich bevorzugten Netzwerken, den

31 Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, übers. von Andreas Wirthensohn, 10. Aufl. (München: C.H.Beck, 2017), 69 – 70.

32 Vgl. Harari, 534.

33 „If life is the movement of information, and if we think that life is good, it follows that we should deepen and broaden the flow of information in the universe. According to Dataism, human experiences are not sacred and Homo sapiens isn't the apex of creation or a precursor of some future Homo deus. Humans are merely tools for creating the Internet-of-All-Things, which may eventually spread out from planet Earth to pervade the whole galaxy and even the whole universe. The cosmic data-processing system would be like God." Harari, 386.

34 Vgl. Volker Jung, *Digital Mensch bleiben* (München: Claudius, 2018), 41.

35 „Der Bildschirm vermag uns viel genauer darüber zu informieren, wo wir gerade sind, wie das Wetter (Temperatur, Luftdruck, Luftfeuchtigkeit, Sichtweise usw.) dort ist, wie die Welt um uns herum beschaffen ist, aber auch was wir gestern getan haben oder morgen tun werden (Terminkalender), ob wir müde genug sind und genug Bewegung hatten, was wir mögen und nicht mögen, wer unsere Freunde sind und schließlich: wer wir sind, als wir dies von uns selbst aus könnten. Doch trotz dieser ungeheuren Vergrößerung, Verfeinerung und Vertiefung des von uns erreichbaren, kontrollierbaren und verstehbaren Weltausschnitts drohen wir just jene Weltzugänge als Resonanz- und Antwortsphären zu verlieren, die wir auf diese technische Weise erschließen. […] Sich nicht mehr fühlen, nicht mehr spüren, nicht mehr hören zu können, ist zum zentralen Symptom dieses Verlustes geworden." Hartmut Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 5. Aufl. (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016), 716.

36 Angesichts der zunehmenden Daten- und Informationsmenge sind hermeneutische Zugänge notwendiger denn je. Durch sie wird die Welt geklärt, bevor sie erklärt wird und sie klären und hinterfragen bereits vorliegende Deutungen. Sie ermutigen dazu Denken und Handeln selbstbestimmt zu reflektieren, damit diese persönlich und zivilgesellschaftlich konstruktiv und lebensfördernd werden. Vgl. Sabrina Müller und Jasmine Suhner, „Eine Frage der Relation: praktisch-theologische Annäherungen an die Frage nach Irrtum und Erkenntnis", *conexus* 2019, Nr. 2 (2019): 20.

sogenannten Filterblasen,[37] statt. Auch eine Unterteilung der Kommunikation in öffentlich und privat geht im Internet nicht mehr auf, denn was einmal gepostet wurde, ist bereits öffentlich: „If we are on the web we are publishing and we run the risk of becoming public figures – it's only a question of how many people are paying attention. Individuals will still have some discretion over what they share from their devices, but it will be impossible to control what others capture and share."[38]

Der Einfluss der traditionellen Institutionen geht stetig zurück,[39] dafür kommt einzelnen digitalen Influencer:innen mehr und mehr Bedeutung zu; dies zeigt sich unter anderem an ihrer Anzahl an Follower:innen, die ihnen eine enorme Reichweite verschaffen.[40] Durch Algorithmen wie sie beispielsweise von Google und Facebook verwendet werden, können Suchanfragen, Konsumverhalten, öffentlich-politische Meinungsbildung und Beziehungsnetzwerke gesteuert werden. Zudem wird mit den Daten der User:innen viel Geld verdient: „If you are not paying for the product you are the product".[41]

Da sowohl Nutzen als auch Gefahren der Digitalisierung häufig undurchsichtig sind und teilweise ineinander übergehen, nehmen ethische, sozialwissenschaftliche und theologische Reflexionen zum Thema zu. Im Mai 2019 ging beispielsweise aus einer interdisziplinären Forschungsgruppe das *Vienna Manifesto on Digital Humanism* hervor. Darin wird für faire, digitale, humane Standards plädiert. Unter dem Begriff *The system is failing* wird im Manifesto für eine gerechte und demokratische Gesellschaft plädiert, in der der technologische Fortschritt dem Wohl des Menschen dienen muss: „Digital technologies are disrupting societies and questioning our understanding of what it means to be human. The stakes are high and the challenge of building a just and democratic society with humans at the center of technological progress needs to be addressed with determination as well as scientific ingenuity. Technological innovation demands social innovation, and social innovation requires

---

37 Vgl. Eli Pariser, *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You* (London: Penguin, 2012).
38 Eric Schmidt und Jared Cohen, *The New Digital Age: Transforming Nations, Businesses, and Our Lives* (New York: Vintage, 2013), 56.
39 „Ich sehe unsere Institutionen in einem Glanz erstrahlen, der dem jener Sternbilder gleicht, von denen Astronomen uns berichten, daß sie längst erloschen sind." Michel Serres, *Erfindet euch neu!: Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Deutsche Erstausgabe (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013), 23.
40 Man denke dabei im kirchlichen Kontext zum Beispiel an die sogenannten „Sinnfluencer:innen" wie @seligkeitsdinge, @theresaliebt, @andersamen usw., die Pfarrpersonen in einer Gemeinde sind, aber gleichzeitig durch ihre gemeinsam über 80.000 Follower:innen alleine auf Instagram (Stand Juni 2023) eine enorme – auch theologische – Reichweite und somit einen großen Einfluss haben.
41 Philip Specht, *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung: Künstliche Intelligenz, Blockchain, Robotik, Virtual Reality und vieles mehr verständlich erklärt* (München: Redline Verlag, 2018), 151.

broad societal engagement. […] We must shape technologies in accordance with human values and needs, instead of allowing technologies to shape humans.“[42]

Samt ihren Vor- und Nachteilen ist digitale Kommunikation und Interaktion ein wesentlicher Teil des menschlichen Lebens geworden, in dem sich on- und offline nicht mehr einfach trennen lassen, sondern derselben fluiden Lebenswirklichkeit angehören.[43]

So verlieren in einer digitalen Netzwerkkultur traditionelle religiöse Hierarchien und Deutungsmächte weitgehend an Einfluss,[44] interpretiert wird von den Menschen selbst.[45] Gelebte Religion im Netz hat keine Denomination, sie ist im umfassenden Sinne ökumenisch. In den Sozialen Medien lässt sich beobachten, dass viele Menschen konfessionsübergreifend (und religionsübergreifend) im Sinne des Allgemeinen Priestertums theologieproduktiv[46] sind: „There are new and emergent centers and sectors of authority, rooted in their ability to find audiences, to plausible invigorate or invite practice, and to direct attention.“[47] Gerade im digitalen Raum kommt dem Individuum die „dynamische Freiheit selbst gewählter Interpretationspraxis im Blick auf religiöse Inhalte, Symbolbedeutungen, Ritualpraxis und individuelle Wertpräferenzen zu“.[48] Das führt dazu, dass nicht die sendende, sondern die empfangende Person darüber entscheidet, ob etwas für sie relevant ist: „In der spätmodernen Gesellschaft gilt etwas nicht an sich als wichtig und bedeutungsvoll, sondern die Subjekte urteilen über die Relevanz, die etwas für sie persönlich hat. Relevanzurteile sind individuell, sie können keine absolute Gültigkeit beanspruchen, sondern erhalten allgemeinere Bedeutung nur daraus, dass viele Individuen vergleichbare Urteile vornehmen. Teilweise scheint die Relevanzfrage die Wahrheitsfrage ersetzt zu haben. Zumindest scheint sich an der Relevanz zu entscheiden, ob die Wahrheitsfrage

---

42 „Vienna Manifesto on Digital Humanism“, zugegriffen 21. August 2019, https://www.informatik.tuwien.ac.at/dighum/.

43 Vgl. Mia Consalvo und Charles Ess, „Introduction“, in *The Handbook of Internet Studies*, hg. von Mia Consalvo und Charles Ess (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012), 1–8.

44 Was nicht bedeutet, dass es keine Deutungsmächte mehr gibt, es ist vielmehr von einer Verschiebung der Deutungsmacht zu sprechen. Vgl. Martina Kumlehn, „Deutungsmacht“, 7–9, zugegriffen 14. Dezember 2019, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200577/.

45 „The network can promote flattened rather than hierarchical structures.“ Campbell und Garner, *Networked Theology*, 14.

46 Vgl. Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, 52–53.

47 Stewart M. Hoover, „Religious Authority in the Media“, in *The Media and Religious Authority*, hg. von Stewart M. Hoover (Pennsylvania: University Park: Penn State University Press, 2016), 10.

48 Thomas Schlag, „Öffentlichkeit 4.0“, in *Reflektierte Kirche: Beiträge zur Kirchentheorie*, hg. von Konrad Merzyn, Ricarda Schnelle, und Christian Stäblein (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 321.

überhaupt ernsthaft erwogen wird – denn nur was als relevant erscheint, erfährt Aufmerksamkeit.“[49]

Die Hermeneutik religiöser Erfahrungen und Überzeugungen findet sowohl individuell als auch in den sozialen Netzwerken statt,[50] dies nicht nur sprachlich, sondern maßgeblich durch Bilder.[51] Dadurch verändern sich die Sprachspiele, Sprachsysteme und der ästhetische Ausdruck religiöser Kommunikation in einer digitalisierten Gesellschaft.[52] Zudem wird die Rede von Wahrheit in Perspektiven im wahrsten Sinn des Wortes noch anschaulicher.[53]

So hat sich beispielsweise die Seelsorge verändert und folgt einer anderen Logik als der kirchlich-institutionellen. Verlusterfahrungen, Gebetsanliegen, Anteilnahme, Trostworte und Ermutigungen werden in den Sozialen Medien spontan gepostet und relationale Interaktionen finden so zu jeder Tages- und Nachtzeit statt. Trauerarbeit erfolgt beispielsweise in persönlicher und authentischer Bild- und Textsprache und wiederum in Netzwerken.[54]

Dementsprechend zeigt sich im Internet eine höchst diversifizierte und bunte religiöse Netzwerkbildung und Diskurskultur, die gegenläufig zu rein säkularisationstheoretischen Gesellschaftsbeschreibungen ist.

In diesem Horizont ist auch Urbanität in digitalen Zeiten möglicherweise einfach eine Metapher für eine Urbanität, die sich nicht mehr nur territorial auszeichnet, sondern eher im Sinn einer individualisierten Urbanität bzw. als urbane Individualität zu verstehen ist.

---

49 Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong, *Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013), 110–111.

50 Vgl. u. a. „Vom Wandern und Wundern“. Das Buch liest sich wie eine individuell-gemeinschaftliche Bekenntnisschrift. In den einzelnen, teilweise sehr persönlich gehaltenen Beiträgen, wird jedoch immer wieder die gemeinsame Programmatik erkennbar. Maria Herrmann und Sandra Bils, Hrsg., *Vom Wandern und Wundern: Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche* (Würzburg: Echter, 2017).

51 Vgl. u. a. Hubert Burda und Christa Maar, *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder*, 3. Aufl. (Köln: DuMont Buchverlag, 2005).

52 Vgl. Christian Grethlein, „Mediatisierung von Religion und Religiosität“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 115, Nr. 3 (2018): 367–368.

53 Vgl. z. B. Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, Hrsg., *Wahrheit in Perspektiven: Probleme einer offenen Konstellation*, Bd. 14, Religion in Philosophy and Theology (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

54 Als Beispiele unter sehr vielen sind hier z. B. die Facebook-Gruppen zu Trauer und Suizid zu nennen oder das Hashtag #notjustsad auf Twitter, unter dem sich von Depressionen betroffene Menschen austauschen und ermutigen. Im kirchlichen Bereich haben Hashtags wie #digitalekirche, #dnkgtt, #prayfor, usw. sehr schnell Verbreitung gefunden.

3.1.2 Der individualisierte und pluralisierte Erfahrungsraum

In der kirchlichen Praxis und im Rahmen von Kirchenmitgliedschaftsstudien wird immer noch, insbesondere was die Makroebene anbelangt, von Säkularisierung gesprochen.[55] In vielen praktisch-theologischen Diskursen wurde die umstrittene Säkularisierungsthese jedoch mehrheitlich durch Pluralisierungs- und Individualisierungsthesen ersetzt. Wobei die Kernfragen der Säkularisierungstheorie, zum Beispiel wie sich der Stellenwert von Religion (und Kirche) in der Gesellschaft verändert, hoch relevant bleibt.[56]

Pluralisierung stammt etymologisch vom Lateinischen *plures* und meint soviel wie *mehrere.* Im Prozess der fortschreitenden Pluralisierung zeigen sich soziale, wissenschaftliche und wirtschaftliche Ausdifferenzierungen. So verselbständigen sich Teilbereiche wie Medizin, Bildung, Familie, Wissenschaft und Wirtschaft funktional zunehmend, was eine traditionssprengende Kraft hat und dazu führt, dass es keine gesellschaftsübergreifenden Weltbilder, Normen, Werte und Religionssysteme gibt.[57] Deshalb ist: „Pluralism […] a social situation in which people with different ethnicities, worldviews, and moralities live together peacefully and interact with each other amicably.“[58]

Insbesondere die Pluralisierung (und Säkularisierung) veranlasst Staaten mit einem egalitären Selbstverständnis, ihre Unterstützung für spezifische Religionsgemeinschaften und -systeme zurücknehmen. Dies führt dazu, dass religiöse Institutionen – vornehmlich Kirchen – ihren Einfluss auf Öffentlichkeit und persönliche Glaubensentwicklung mehr und mehr einbüßen. Religion ist so nicht mehr in eine homogene Gesellschaft eingebettet, sondern wurde und wird immer noch privatisiert und individualisiert.[59] Die Deutungsmachtansprüche eines Religionssystems oder einer spezifischen christlichen Denomination laufen dadurch in den westlichen Gesell-

---

55 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung, *Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Mit CD-ROM* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015).

56 Wobei die gegenseitigen Ursachen und Wirkungen von Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung schwer zu trennen sind. Als Hauptimpulsgebende für die religiöse Pluralisierung werden deshalb häufig sowohl Säkularisierung als auch Individualisierung angesehen. Vgl. Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 135–225.

57 Vgl. Pollack und Rosta, *Religion in der Moderne*, 38–39.

58 Berger, *The Many Altars of Modernity, Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, 1.

59 In der Schweiz lässt sich dieser Trend gut an der Debatte um den konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nachzeichnen. Der konfessionelle Religionsunterricht war ehemals ins Schulsystem und den Stundenplan eingebettet, er verlor aber in vielen Kantonen diese Einbettung und muss nun von den Religionsgemeinschaften in der Freizeit der Kinder gestaltet werden.

schaften ins Leere. In Bezug auf das Religionssystem einer Gesellschaft ist mit Pluralisierung zusammenfassend die Ausdifferenzierung und Vervielfältigung religiöser Institutionen, Haltungen und Identitäten gemeint. „Das Konzept religiöser Pluralisierung beruht auf einem offenen Religionsbegriff, der Religiosität und Spiritualität auch jenseits der Grenzen bewährter religiöser Traditionen [und Institutionen] anerkennt."[60]

Im Zuge dieser Veränderungen bekommt die individuelle Lebens- und Sinndeutung immer größere Relevanz, denn auch in einer spätmodernen Kultur sucht der Mensch nach Orientierung, Verbundenheit und Transzendenz oder Erfahrungen in dieser Hinsicht. Wie bereits erwähnt, will aber „der religiöse Glaube […] von den Individuen in eigener Sinnreflexion entwickelt werden".[61] Dies ist nicht neu, sondern nahm seine Anfänge in der Reformation und später in der Aufklärung[62] und schon Schleiermacher plädierte in seinen Reflexionen für einen neuen Zugang zu Religion, bei dem die Individualität und der Erfahrungsbezug im Zentrum stehen.[63]

Anstelle von klassenkulturellen und ständischen Normalbiographien treten individuelle und ausdifferenzierte Wahlbiographien. Dem Individuum kommt somit sowohl die selbstgewählte Freiheit den eigenen Lebensentwurf zu gestalten als auch die selbstauferlegte Verantwortung für die eigenen Entscheidungen zu.[64] Subjekt und Interpret:in des Religiösen ist das Individuum selbst und Religion übernimmt folgende Funktion: „Religion alive confronts the individual with the most momentous options life can present. It calls the soul to the highest adventure it can undertake, a proposed journey across the jungles, peaks and deserts of the human spirit. The call is to confront reality, to master the self […] Science makes major contributions to minor needs, Justice Holmes was found of saying, add that religion, however small its successes, is at least at work on the things that matter most."[65]

Zygmunt Bauman verwendet für diese Form der Religiosität den Begriff *religiöser Flaneur.* Dieser verlangt nach einer lebensnahen sowie religionskulturell glaubhaften Rechtfertigung seiner Lebensgeschichten.[66] Flaneur:innen leben im Moment, suchen

---

60 Ulrich Riegel, „Pluralisierung", in *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex)* (Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2016), 3, https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Pluralisierung__2018-09-20_06_20.pdf.

61 Gräb, *Religion als Deutung des Lebens*, 10.

62 Vgl. Kumlehn „Religion und Individuum", 47–48.

63 Am stärksten kommt dies in der zweiten Rede – Über das Wesen der Religion – zum Ausdruck. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

64 Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 22. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015).

65 Smith, *The World's Religions*, 9.

66 Vgl. Thomas Klie, „Kasualgemeinde", in *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, hg. von Ralph Kunz und Thomas Schlag (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014), 284.

weder nach einem widerspruchsfreien noch nach einer zusammenhängenden Lebensstrategie.[67] Sie suchen religiöse Vergewisserung zu ihrer Zeit und im Vorübergehen.[68]

Dies führt zu einer Veränderung der Wertesysteme der Individuen, bei denen die persönliche Glückseligkeit als oberstes Ziel angesehen werden kann.[69] Entscheidend ist dabei die Erlebnisdichte und -qualität. Gerhard Schulze spricht deshalb von einer Erlebnisgesellschaft, die eine stark innenorientierte Lebensauffassung aufweist: „Innenorientierte Lebensauffassungen, die das Subjekt selbst ins Zentrum des Denkens und Handelns stellen, haben außenorientierte Lebensauffassungen verdrängt. Typisch für Menschen unserer Kultur ist das Projekt des schönen Lebens. Worauf sie dabei hinauswollen, scheint auf den ersten Blick zu disparat, um soziologische Bedeutung zu haben. Doch es gibt einen gemeinsamen Nenner: Erlebnisrationalität, die Funktionalisierung der äusseren Umstände für das Innenleben. [...] Das Projekt des schönen Lebens entpuppt sich als etwas Kompliziertes – als Absicht, die Umstände so zu manipulieren, dass man darauf in einer Weise reagiert, die man selbst als schön reflektiert."[70] So werden religiöse Traditionen und Lehrmeinungen nach Passgenauigkeit, Gewissheitserfahrung und ästhetischer Stimmigkeit dem eigenen Lebensstil angepasst und autonom ins Leben integriert oder verworfen.[71] Persönliche Religiosität und Sinndeutung führen so zu individuellen Normativitäten. Nichtsdestotrotz ist auch diese Form der Selbstbestimmung durch gesellschaftliche Sprach- und Denksysteme geformt und bestimmt.

Michel Foucault entwickelte in seiner Konzeption der *Pastoralmacht* eine kritische Analyse der Individualisierung. Auch die Erzeugung von individueller Wahrheit ist normiert durch ein System und hat mit der Aufrechterhaltung von Machtverhältnissen zu tun: „Wir denken stets innerhalb eines anonymen, zwingenden Gedankensystems, das einer Zeit und einer Sprache zugehört. Dieses Denksystem und diese Sprache haben eigene Transformationsgesetze. Aufgabe der heutigen Philosophie und all der oben genannten theoretischen Disziplinen ist es, dieses Denken vor dem Denken, dieses System vor dem System aufzudecken."[72] So fordert Foucault auf,

---

67 Vgl. Zygmunt Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen* (Hamburg: Hamburger Edition, 2006), 148.

68 Vgl. Klie, „Kasualgemeinde", 285.

69 Es geht dabei um die Erlebnismuster, die je nach Milieu unterschiedlich sein können. So unterscheidet sich auch, was *Glückseligkeit* für das jeweilige Milieu und dann das jeweilige Individuum bedeutet.

70 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, 2. Aufl. (Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag, 2005), 35.

71 Vgl. Kumlehn, „Religion und Individuum", 49.

72 Michel Foucault, „Gespräch mit Madeleine Chapsal", in *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Defert und Francois Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005), 20.

nach neuen Formen von Subjektivität zu suchen und sich gegen die Art von Individualität, die durch die Pastoralmacht kreiert wurde, zu wenden.[73] Auch Ernst Troeltsch wies schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts darauf hin, dass (religiöse) Individuen nicht frei komponieren, sondern nur bereits bestehende Melodien verändern können: „Sie sind Virtuosen, die einen fremden Stoff brauchen, um an ihm ihre Eigenheiten zu entwickeln, und die ohne solchen Stoff ins Leere fallen“.[74]

Wie in den dargelegten Theorieansätzen ersichtlich wird, fungiert die persönliche Erfahrung in den fragmentierten Identitäten von spätmodernen Menschen als roter Faden. In den individuellen Lebensentwürfen ist das essentiell und existentiell, was vor der eigenen Erfahrung Bestand hat. Diese Erfahrung ist wiederum immer in ein kulturelles (und manchmal kirchliches) Gedankensystem und einen spezifischen Referenzrahmen eingebettet. Für das Individuum indessen bekommt die persönliche Erfahrung die Funktion von individueller Autorität und Normativität, aber nur für das eigene Leben. Viele Wahrheiten leben so miteinander und nebeneinander, sind individuell, durch die persönliche Erfahrung eindeutig wahr und gleichzeitig im urbanen Menschengefüge absolut relativ.

3.2 Der urbane Lebensraum

Zur Lebenswirklichkeit vieler Menschen im westlichen Kontext gehören indes nicht nur Digitalisierung, Individualisierung und Pluralisierung, sondern ebenso ein Leben im Horizont urbaner Logiken. Wie diese urbanen Logiken das Mensch-Sein beeinflussen und bestimmen und (religiöse) Erfahrungen prägen, wird im Folgenden als weiteres *sensitizing concept* skizziert.

Was im alten Rom als gebildet, geistreich, witzig und „Mensch von Welt“[75] galt, verlor in der Nachkriegszeit seinen Reiz, das Leben in der Stadt.[76] Über Jahrzehnte war eine Flucht aus der Stadt aufs Land zu verzeichnen. Die Städte blieben an den Abenden und Wochenenden menschenleer.[77] Doch der Trend der Desurbanisierung wendet sich

73 Vgl. Michael Foucault, „Subjekt und Macht (1982)“, in *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Defert und Francois Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005), 248 – 50.

74 Ernst Troeltsch, *Die Kirche im Leben der Gegenwart (1911)*, hg. von Hans Baron, Bd. II, Gesammelte Schriften (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 99.

75 Vgl. „urbanus: Deutsch Latein | PONS“, zugegriffen 14. Januar 2016, http://de.pons.com/%C3%BCbersetzung/latein-deutsch/urbanus.

76 Die Etymologie von urban geht auf die lateinische Wurzel *urbs:* Stadt und *urbanus:* städtisch zurück. Urbanisierung beschreibt dabei einen Prozess der Vergrößerung und Verdichtung von Siedlungen und Dörfern.

77 Dies ist jetzt noch erlebbar in den größeren Finanzvierteln z. B. in London.

und eine Renaissance des *inner-city dwellings* ist feststellbar.[78] Die Stadt wird sowohl als Lebens- als auch Arbeitsort wiederentdeckt, sodass sogar von einer „*Renaissance der Stadt*“[79] gesprochen werden kann. Zudem ist in weiten Teilen der Welt eine Landflucht erkennbar, denn der urbane Raum verspricht ein besseres Leben, Arbeitsplätze und Bildung.

Im Zuge der weltweiten Urbanisierung boomen auch die Diskurse dazu. Die Urbanitätsforschung ist ein Thema vielschichtiger Erörterungen, Konzepte und Theorien, welche sich mit Fragestellungen und Problemen, die spezifisch für den städtischen Kontext sind, beschäftigt.[80] Städte haben eine spezielle Kultur und urbane Gebiete scheinen auf Probleme und Events unterschiedlich zu reagieren. Dadurch stehen bei der Urbanitätsforschung unter anderem folgende Fragen im Zentrum: Wie wirken die Gebäude und die Gestaltung der Stadt auf ihre Menschen ein? Wie beeinflusst die große Dichte das Zusammenleben der Menschen? Wie entwickeln unterschiedliche Wohngegenden ihre eigene Identität?[81] Was geschieht, wenn die Dringlichkeit zur Expansion auf das Bedürfnis zur Erhaltung historischer Gebäude und Gegenden prallt? Welche Gemeinschaftsformen bilden sich in der Stadt und wie werden diese erhalten? Wie kann die Digitalisierung das Leben in der Stadt verbessern und was sind Kennzeichen von Smart Cities?

Die Urbanitätsforschung greift nicht nur vielschichtige Fragen auf, sondern bedient sich vielfältiger Instrumentarien der Soziologie, Ethnologie, Ökonomie, Psychologie, Geografie und anderer Wissenschaften, um das Leben in der Stadt zu erforschen. Dabei werden sowohl quantitative als auch qualitative Analyseverfahren genutzt. Dennoch bleibt Urbanität ein Phänomen, was nicht eindeutig gefasst oder definiert werden kann, was Pahl 1970 zu folgender Aussage führte: „In an urbanised society, urban is everywhere and nowhere: the city cannot be defined, and so neither can urban sociology.“[82]

Im Folgenden wird zuerst der Megatrend *Urbanisierung* in Zahlen und Fakten dargestellt. Danach folgen Definitionen von Urbanität und Stadt, die insbesondere

---

78 Vgl. z. B. „Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung: Renaissance der Großstädte – eine Zwischenbilanz. BBSR-Berichte Kompakt, 9/2011“, zugegriffen 14. Januar 2019, http://www.bbsr.bund.de/BBSR/DE/Veroeffentlichungen/BerichteKompakt/2011/DL_9_2011.pdf.

79 Dieter Läpple, „Thesen zu einer Renaissance der Stadt in der Wissensgesellschaft“, in *Jahrbuch StadtRegion 2003: Schwerpunkt: Urbane Regionen*, hg. von Norbert Gestring u. a. (Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004), 61–77.

80 Vgl. Ronan Paddison, „Studying Cities“, in *Handbook of Urban Studies*, hg. von Ronan Paddison (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 1 ff.

81 Menschen in den unterschiedlichen Stadtvierteln haben meist eine ganz eigene Quartiersidentität. Ein typisches Beispiel dafür ist London mit Covent Garden, Soho, Bloomsbury, Barbican, Westminster, Kensington, Notting Hill, Camden Town und vielen mehr.

82 Raymond Pahl, *Whose City?* (Harlow: Longmans, 1970), 202.

im Hinblick auf menschliche Lebensweisen und Erfahrungen von Bedeutung sind. Danach werden Bedingungen des Mensch-Seins im urbanen Raum und abschließend die theologischen Dimensionen erörtert.

3.2.1 Urbanität in Zahlen und Fakten

Die westliche Gesellschaft ist eine urbane Gesellschaft. Besonders eindrücklich wird das im UK sichtbar, denn fast ein Drittel der Menschen leben in Englands Südosten in vorwiegend städtischen und vorstädtischen Gegenden. Allein acht Millionen leben in der Hauptstadt London. In der Schweiz präsentieren sich die Zahlen ähnlich. Knapp drei Viertel der Schweizer Bevölkerung lebt in städtischen Gebieten. „Die 50 Agglomerationen und 5 isolierten Städte der Schweiz umfassten beinahe 1000 Gemeinden mit 5,4 Millionen Einwohnern, was 73 % der schweizerischen Bevölkerung ausmachte. Dieser urbane Raum dehnte sich über rund 9000 km^2 aus. Die kontinuierliche Ausdehnung der grossen Agglomerationen führte zur Bildung von fünf Metropolräumen – Zürich, Basel, Genf-Lausanne, Bern und Tessin. Zürich war im Jahr 2000 mit 1,1 Millionen Einwohnern die weitaus grösste Agglomeration der Schweiz, gefolgt von (nur in ihrem Schweizer Teil betrachtet) Basel (480’000) und Genf (470’000).“[83] Weltweit leben mehr Menschen in urbanen Gebieten als in ländlichen, 2014 waren dies 54 % der

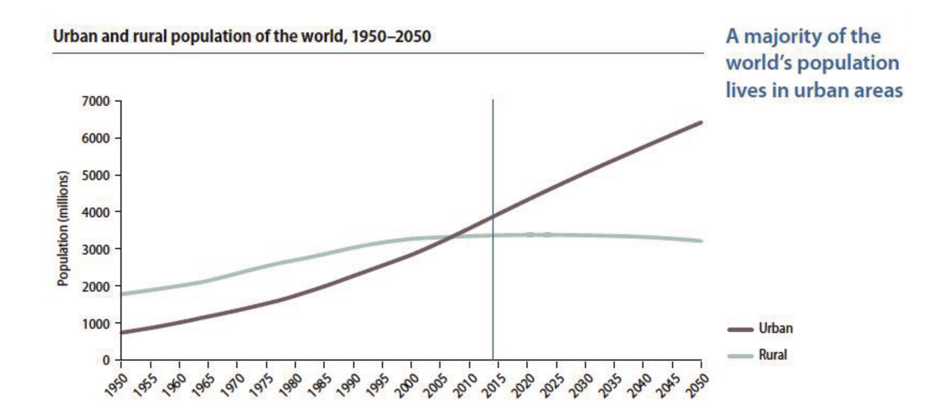


Abbildung 1: World Urbanization Prospects. The 2014 Revision, Departement of Economic and Social Affairs. Population Devision, 2015 United Nations, 7. Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung der Vereinten Nationen.

83 „Agglomerationen und Metropolräume 2000“, zugegriffen 14. Januar 2019, http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/regionen/11/geo/analyse_regionen/04.html.

Weltbevölkerung. Verglichen dazu waren es 1950 30 %. Das Department of Economic and Social Affairs der Vereinten Nationen[84] rechnet mit 66 % bis zum Jahr 2050. Betrug die urbane Population 1950 noch 746 Millionen Menschen, stieg sie bis zum Jahr 2014 auf 3.9 Milliarden. Bis ins Jahr 2050 werden weitere 2.5 Milliarden Menschen in urbanen Regionen leben.

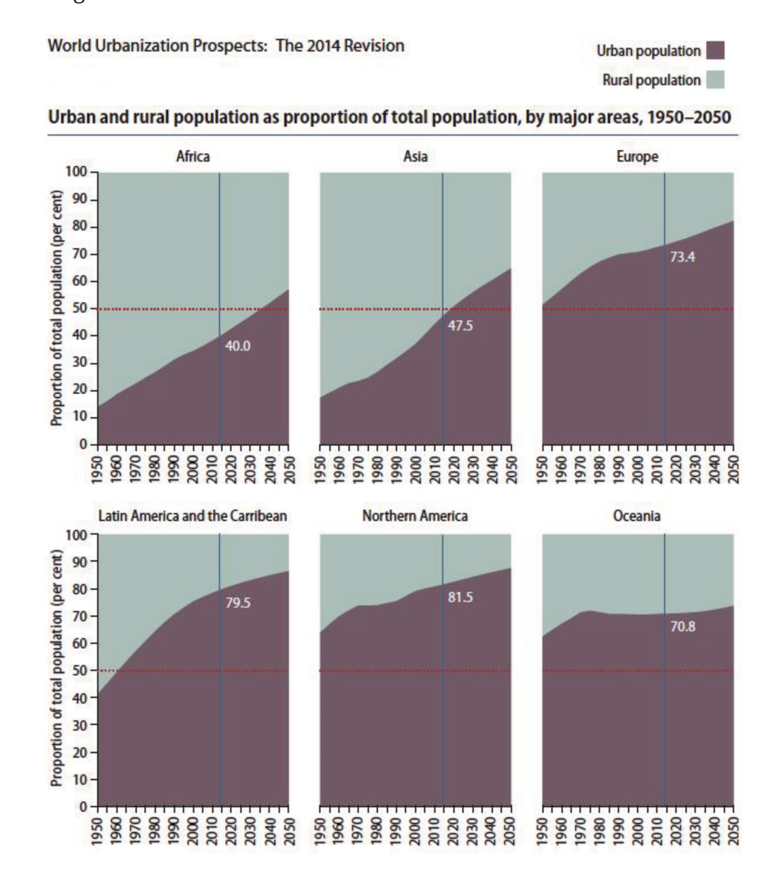


Abbildung 2: World Urbanization Prospects. The 2014 Revision, Departement of Economic and Social Affairs. Population Devision, 2015 United Nations, 8. Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung der Vereinten Nationen.

Am stärksten urbanisiert sind Nordamerika (82 %), Lateinamerika, die Karibik (80 %) sowie Europa (73 %). Am schwächsten urbanisiert sind Afrika und Asien mit

84 „Urbanization – United Nations Population Division | Department of Economic and Social Affairs“, zugegriffen 15. Januar 2016, http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/urbanization/.

40 % und 48 %. Jedoch verzeichnen diese den schnellsten Urbanisierungsgrad. Dabei ist in Asien und Afrika ein Zuwachs von 90 % bis 2050 zu erwarten.[85]

3.2.2 Urbanitätsforschung

In Anbetracht dieser Zahlen ist es nicht überraschend, dass ein Verständnis von *der Stadt* sowohl wirtschaftlich als auch für das Erfassen der Sozialität wesentlich ist.[86] Dementsprechend ist eine Neubewertung der Stadtkultur feststellbar und Themen der Stadtgestaltung, -kultur, -forschung, -kosmologie und neu auch der *Smart Cities*[87] gewinnen an Interesse.

1999 beschrieb Joseph Grange die Stadt als einen urbanen Kosmos.[88] Dem Kosmos ist eigen, dass er einer inhärenten Ordnung folgt. Dieses System zu beschreiben und zu analysieren ist das Proprium der Urbanitätsforschung. Dabei erweisen sich Forschungen zur Stadt nicht als einfache und geradlinige Aufgabe: „An immediate problem here is that, partly because of the difficulties in defining the term urban, and partly because of the breadth of the subject area, delimiting the boundaries of the field of urban studies is by no means a straightforward task".[89] Dennoch weisen ältere und neuere Forschungsarbeiten zum Phänomen Urbanität im Aufbau Parallelen auf, ohne dass sie jedoch einer Vereinheitlichung unterliegen.

Ein häufiger Referenzpunkt, vor allem in der soziologischen Stadtforschung, ist wiederum Max Weber. Er erstellt in seinem posthum veröffentlichen Beitrag zur

85 Vgl. „World Urbanization Prospect", 1.

86 Auch für die praktisch-theologischen Diskurse ist und wird Urbanität ein zentraler Bestandteil des Reflektierens und der Bezugnahme (werden). Harvey Cox ist mit seinen theologischen Reflexionen zur „City" schon seit den 1960er Jahren einschlägig. Vgl. Harvey Cox, *The Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective.*, 2. Aufl. (New York: Macmillan, 1966); Vgl. z. B. auch Aus der Au u. a., Urbanität und Öffentlichkeit, 5; Eiffler, Kirche für die Stadt.

87 *Smart City* ist ein Sammelbegriff für die Vision einer digitalisierten Stadt. Dabei kommen so unterschiedliche Phänomene wie beispielsweise digitalisierte Infrastruktur (z. B. Abfalleimer erkennen anhand von Sensoren, wenn sie voll sind und senden ein Signal an die Müllabfuhr), Demokratisierung in den Städten durch Kommunikationstechnologien, die Stadt als Unternehmen und Überwachungsraum und die erstrebenswerte Utopie von erhöhter Lebensqualität im Alltag zur Sprache. Vgl. z. B. Sybille Bauriedl und Anke Strüver, Hrsg., *Smart City – kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten: digitale Technologien, Raumproduktion, Intervention*, Urban Studies (Bielefeld: transcript Verlag, 2018), 11–30.

88 Vgl. Joseph Grange, *The City: An Urban Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1999).

89 Paddison, „Studying Cities", 1.

Stadt[90] eine komparative Typologie der Städte. In seinem Klassiker „installiert Weber die mittelalterlich-okzidentale Stadt als Idealtypus für einen Vergleich durch die Kulturen, die er in ihren ökonomischen und politisch-administrativen Dimensionen definiert. Diese idealtypische Stadt zeichnet sich aus durch die Faktoren der Befestigung, des Marktes, der eigenen Gerichtsbarkeit, des Verbandscharakters und der damit verbundenen – mindestens teilweisen – Autonomie und Autokephalie.“[91] Zusätzlich zur Referenzfigur Webers lassen sich trotz unterschiedlicher theoretischer Konzeptionen und Ansätze thematische Übereinstimmungen vor allem bei folgenden Aspekten finden:[92]

– Die meisten Studien beginnen mit einem theoretischen Abriss von Urbanität und einer Definition von *Stadt*, dabei werden das theoretische Bezugssystem und Konzepte vorgelegt und untersucht.
– Die Stadt wird als eigener Mikrokosmos beschrieben, in dem die Lebensumwelt, die Umgebung, das Stadtbild, die Bautätigkeit und auch ökologische Fragen zentral sind. Dabei nimmt die Frage nach dem *Raum* in der Stadtgestaltung, in Wohn- und Begegnungsprojekten eine wesentliche Rolle ein.
– Städte sind meist pulsierende Wirtschaftszentren – ökonomisch von hoher Wichtigkeit – in denen es jedoch immer Gewinnende und Verlierende gibt.
– In Handbüchern zur Urbanitätsforschung werden zumeist auch die Problemfelder wie Kriminalität, Armut und Reichtum, soziale Segregation, Recht und Gerechtigkeit diskutiert.
– Im Zentrum der Debatten stehen deshalb häufig *die Stadt und ihre Menschen* – also anthropologische Diskurse zum Leben in der Stadt.
– Gleichsam geht aber die Beschreibung der emotionalen Realität der Stadt über einzelne Individuen oder die aktuelle Bevölkerung hinaus. Der Stadt wird eine

---

90 Vgl. Max Weber, *Max Weber-Studienausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Jubiläumspaket* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

91 Dominik Skala, *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015), 63.

92 Die hier vorgestellten Aspekte bestehen aus Übereinstimmungen aus dem Vergleich folgender Theorieentwürfe zur Urbanität. Vgl. dazu Malcolm Miles, *Cities and Cultures* (Abingdon / New York: Routledge, 2007); Ronan Paddison, Hrsg., *Handbook of Urban Studies* (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000); William H. Michelson, *Man and His Urban Environment: Sociological Approach*, 2. Aufl. (Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1976); Deborah Stevenson, *The City* (Cambridge: Polity, 2013); Grange, *The City*; Klaus Segbers, Simon Raiser und Krister Volkmann, Hrsg., *The Making of Global City Regions: Johannesburg, Mumbai/Bombay, Sao Paulo and Shanghai* (Baltimore: The Johns Hopkins Univ Pr, 2007); Paul Meadows und Ephraim H. Mizruchi, Hrsg., *Urbanism, Urbanization and Change. Comparative Perspectives*, 2. Aufl. (Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1969); Phil Steinberg und Rob Shields, Hrsg., *What Is a City?: Rethinking the Urban After Hurricane Katrina* (Athens, GA: The University of Georgia Press, 2008).

eigene Emotionalität zugestanden, welche sich aus Erinnerung, Geschichte, Pluralität und Kultur zusammensetzt.

- Kaum wegzudenken in den Urbanitätsstudien sind die Aspekte des Gemeinwesens, der Verwaltung, Macht, Organisation und der Mobilität und in neueren Diskursen auch Fragen zur Digitalität der Stadt.
- Schlussendlich schließen viele Urbanitätsdebatten mit der Beschreibung von Veränderungen und mit einem Ausblick auf die *Zukunft der Stadt* ab.
- Beschreibungen und Forschungen zur Urbanisierung bewegen sich häufig im Rahmen von Globalisierungsdebatten und sind selbst in gewisser Hinsicht globalisiert worden.[93]

Trotz den soeben genannten Gemeinsamkeiten lässt sich die Urbanitätsforschung historisch in zwei Schulen einteilen, die separat wieder eigene Prägungen ausgebildet haben, und zwar in die *Spatial/Economic*- und die *Socio-Political-Community*-Diskurse.[94]

Die *Spatial/Economic* Debatte (Raumforschung und -analyse) lässt sich in zwei Schulen unterteilen: Erstens die *Locational Analysis,* welche im 19. Jahrhundert entstand und sich vorwiegend mit den Fragen rund um die Entwicklung von urbanem Land und Orten beschäftigt. Die zweite Strömung beschäftigt sich vermehrt mit den *Spatial Networks,* den Raumsystemen. Dabei wird den Fragen nachgegangen, welche Auswirkung die Auf- und Verteilung von Raum auf die Systeme der Stadt hat und wie Städte restrukturiert werden können. Die zweite Schule in der *räumlichen* Urbanitätsforschung kann als *sociological* umschrieben werden. In diesen Diskursen, welche im späten 19. Jahrhundert entstanden, wird nach der Natur und Bedeutung von sozialem, urbanem Leben fragen. Im Zentrum steht das soziale Verhalten in der Stadt, auf das häufig ein Konkurrenzparadigma angewendet wird.

Die zweite Richtung wird als *Socio-Political Community* bezeichnet. Diese Ausprägung weist in sich wieder Tendenzen auf: Die *Community and Urban Power Studies* entstanden ebenfalls im späten 19. Jahrhundert. Sie beziehen sich vorwiegend auf Gemeinschaftsentwicklung, Gemeinschaftsstudien, soziales Leben, Konflikte und Fragen der Machtverteilung. Zur gleichen Richtung, jedoch mit anderen Schwerpunkten gehört die Schule der *Neo-Marxist,* welche in den 1960er Jahren entstand. Dabei stehen soziale Prozesse, urbane Entwicklung und soziale Ungerechtigkeit im Zentrum, auf die eine marxistische Analyse angewendet wird. Das *Urban Planning/Reconstruction/Policy-Making* entstand im späten 19. Jahrhundert,

93 Vgl. Paddison, „Studying Cities“, 3.
94 Vgl. für die folgenden zwei Abschnitte: Paddison, „Studying Cities“.

wird als Perspektive jedoch bis heute verwendet. Wie mit der Bezeichnung schon angedeutet wird, steht hier *(good) urban design* im Fokus. Als letzte Ausprägung beschreibt Paddison die *Postmodern accounts,* welche in den 1980er Jahren entstanden. Diese betonen verschiedene Aspekte des urbanen Lebens wie beispielsweise *die Stadt als Zentrum des Konsums, der Erholung* und *des Erscheinungsbildes.*[95] Noch komplexer zeigt sich die Urbanitätsdebatte, wenn versucht wird, die *Stadt* zu definieren.

3.2.3 Sozialwissenschaftliche und anthropologische Definitionen der Stadt

Auf den ersten Blick erscheint der Begriff *Stadt* eindeutig. Er bedarf kaum einer weiteren Erklärung. Sogar Kindern fällt es leicht, eine Stadt anhand ihrer Merkmale zu beschreiben: hohe Häuser, vielfältige Einkaufsmöglichkeiten, gute Anbindung des öffentlichen Verkehrs, viele Menschen, usw. Kaum komplexer stellt sich der historische Stadtbegriff dar: „Der historische Stadtbegriff fusst auf dem politisch-rechtlichen und gesellschaftlichen Gegensatz von Stadt und Land."[96] Der Stadtbegriff hatte im Mittelalter vorwiegend mit der Zuerkennung von Rechten zu tun wie dem Hoheitsrecht, der Gerichtsbarkeit, Aufhebung der Leibeigenschaft, Zollrecht, Recht zur Verteidigung und dem Marktrecht. Kennzeichnend für eine mittelalterliche Stadt ist nach Lichtenberger: 1. die „Umgrenzung durch eine Mauer […] die ein Wirtschafts- und Wehrverband war. 2. Strassenkreuz und/oder Marktplatz symbolisieren den Schnittpunkt von Verkehr und Handeln und die Orientierung der Stadt um einen Mittelpunkt. 3. Die Gliederung der Stadt in Viertel (vier Insulae beim römischen Castrum) lebt in der mittelalterlichen Stadt als militärische-administrative Gliederung fort."[97]

So einfach wie sich die Beschreibung einer Stadt aus der Perspektive eines Kindes und historisch darstellt, erweist sich eine Definition in wissenschaftlicher Hinsicht gegenwärtig nicht. Dem Gegenstand wird nicht Genüge getan, wenn er nur anhand der Personendichte oder anhand von Gegensätzen wie urban und rural definiert wird. Gerade weil die Urbanisierung im Forschungsinteresse unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen steht und sich global je nach Kultur-, Sozial- und Wirtschaftsraum anders darstellt, gibt es bei den Definitionen beachtliche

95 Vgl. Paddison, 4–7.
96 Elisabeth Lichtenberger, *Stadtgeographie*, 2. Aufl. (Stuttgart: B.G. Teubner, 1991), 35.
97 Lichtenberger, 35.

Unterschiede.[98] So kann der Stadtbegriff statistisch, geographisch, qualitativ, funktional, soziologisch, kulturell usw. definiert werden.[99]

Grundsätzlich weist soziales Leben in Städten Muster auf und hat einen organisierten Charakter. Dies erlaubt es auch von urbanen Systemen zu sprechen.[100] Der Sozialgeograph Christian Schmid bestimmt die Stadt anhand von drei Kriterien, wobei ihm die Programmatik der Differenz als Leitfaden dient. Erstens versteht er Städte als Netzwerke des Austausches, dies sowohl in Bezug auf Alltag, Ökonomie, Migration und Kommunikation. Zweitens sind Städte durch Grenzen und die gleichzeitige Entgrenzung durch die Urbanisierung bestimmt. Drittens sind sie Zentren des Austausches und der Begegnung, in denen gesellschaftliche Differenz kollidiert.[101] Im Gegensatz dazu geht beispielsweise Frank Eckhardt in „Die komplexe Stadt"[102] von einem komplexitätstheoretischen Ansatz aus. Er löst das Definitions-Problem, indem er die Stadt in einen Komplexitätsdiskurs einbettet: „Kompliziertheit soll hier als Komplexität verstanden werden, die sich nicht der wissenschaftlichen Beschreibung entzieht und die begrifflich zu fassen wäre. Die Stadt ist der Ort der Erklärung von nebulösen und komplizierten Weltsichten, sie ist umfassender als der Ort, der ihr geographisch und kartographisch zugewiesen werden kann. Mit der Inklusion weiterer Problemlagen über die Physis des Raumes hinaus wird die Stadt als eine mentale Lebensform des Menschen konturiert, in der sich Entwicklungen und Zustände miteinander verbinden."[103]

Dagegen schlagen William Frey und Zachary Zimmer im „Handbook of Urban Studies"[104] eine Definition vor, welche die Stadt als *Functional Community Area* begreift. Diese wird anhand zweier Merkmale definiert: „[A] self-contained local labour market within an area characterized by high frequencies of daily interactions"[105]. Des Weiteren wird diese Community als *functional metropolitan community* beschrieben. In dieser Definition sind nicht Bevölkerungszahlen und -dichte

98 Vgl. Ronan Paddison, „Identifying the City", in *Handbook of Urban Studies*, hg. von Ronan Paddison (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 11 – 13.

99 Vgl. dazu auch Eiffler, *Kirche für die Stadt*, 64 – 68.

100 Vgl. Peter Saunders, „Urban Ecology", in *Handbook of Urban Studies*, hg. von Ronan Paddison (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 36.

101 Vgl. Christian Schmid, „Netzwerke – Grenzen – Differenzen. Auf Dem Weg Zu Einer Theorie Des Urbanen", in *Die Schweiz Ein Städtebauliches Portrait: 3. Bde.*, hg. von Roger Diener u. a. (Basel: Birkhäuser GmbH, 2005), 164 – 74.

102 Frank Eckardt, *Die Komplexe Stadt: Orientierungen im urbanen Labyrinth* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009).

103 Eckardt, 115.

104 *Paddison, Handbook of Urban Studies.*

105 William H. Frey und Zachary Zimmer, „Defining the City", in *Handbook of Urban Studies*, hg. von Ronan Paddison (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 29.

wesentlich, sondern die messbaren Interaktionen. Frey und Zimmer argumentieren, dass durch diese Definition die Vergleichbarkeit über unterschiedliche Gesellschaften hinweg besser gewährleistet werden kann.[106]

Wie anhand dieser kurzen Zusammenstellung ersichtlich wird, ist es nicht möglich Urbanität in einer Definition zu fassen. Für diese Studie wesentlich sind aber die vielfältigen anthropologischen Bezüge, die in den Definitionen ersichtlich werden. So sind Städte auf vielfältigen Ebenen relationale Orte,[107] die einen nachhaltigen Einfluss auf die menschliche Lebenswirklichkeit und darauf, was Menschen erleben, haben.

3.2.4 Bedingungen und Merkmale des Menschseins in der Urbanität

Wie schon aus den vorhergehenden Ausführungen hervorgeht, stellt das urbane Leben andere Bedingungen und Anforderungen an den Menschen als das in ruralen Gesellschaften. Im urbanen Raum gehen Freiheit und Fremdheit, Individualität und andere Formen der Sozialität, Reichtum, Konsum und Armut Hand in Hand. So bietet das Leben in der Stadt „Verheißungen und Gefährdungen, Bedrohungen und Verlockungen, Freiheit und Abhängigkeit, Reichtum und Armut, Hoffnung und Elend“[108] zugleich.

3.2.4.1 Freiheit und Fremdheit

Gerade die Individualität ist Garant für persönliche Freiheit. Der urbane Mensch geht von dieser Individualität aus und setzt voraus, dass das Verhalten einer anderen Person sinnvoll sein kann, auch wenn es sonderbar erscheint. „Das Verhalten ist geprägt durch eine resignierende Humanität, die die Individualität des anderen auch dann respektiert, wenn keine Hoffnung besteht, sie zu verstehen.“[109] Freiheit war schon immer ein Kriterium für das Leben in der Stadt: *Stadtluft macht frei!* – in diesem geflügelten Wort bündelt sich die Attraktivität der Stadt. Ursprünglich war die Freiheit, die die Stadt gewährte, ganz konkret: Leibeigene konnten – nach einjährigem Aufenthalt in der Stadt und wenn sie sich in dieser Zeit nichts hatten

---

106 Vgl. Frey und Zimmer, 30.

107 Vgl. Martina Löw, „Stadt- und Raumsoziologie“, in *Handbuch Spezielle Soziologien*, hg. von Georg Kneer und Markus Schroer (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 616.

108 „Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf“ (Hannover: Kirchenamt der EKD, 2007), 11, http://www.ekd.de/download/ekd_texte_93.pdf.

109 Hartmut Häußermann und Walter Siebel, *Stadtsoziologie: Eine Einführung* (Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2004), 62.

zuschulden kommen lassen – ihr Bürgerrecht als Freie zurückerlangen. Darin spiegelt sich die Idee der humanen Stadt. Das Sprichwort zeigt zugleich an, dass sich die europäische Stadt immer auch über den Gegensatz zu dem sie umgebenden Land definierte. „Dem Anspruch nach weitgehender politischer Selbstbestimmung und geistiger Freiheit korrespondieren in der Stadtentwicklung durch die Jahrhunderte die Pflege der Bildung, vielfältiger sozialer Austausch im öffentlichen Raum, die Herausbildung von Eliten, von Handelsmacht und politisch-symbolischer Architektur, Innovationen im technischen und künstlerischen Bereich, aber auch die Schattenseiten von Massenarmut und organisierter Kriminalität."[110] Im Gegensatz zum Leben in dörflicher Gemeinschaft garantiert die Stadt eine höhere Anonymität und befreit vom Zwang zur Vergemeinschaftung. Gleichzeitig kann die Anonymität auch zur Entfremdung führen: „Die Freiheit zur Individualität trägt die Möglichkeit des ‚Verlorengehens' in sich. Die Toleranz im Nebeneinander der Verschiedenen kann umschlagen in Aggressivität und Gewalt gegenüber dem Fremden. Die unbegrenzten Möglichkeiten, Kontakte zu knüpfen, bedeuten zugleich die Schwierigkeit, wirklich tragende Beziehungen zu erleben und aufrecht zu erhalten. Die Fülle der Erlebnis- und Gestaltungsmöglichkeiten des eigenen Lebens ist verbunden mit generell empfundener Unübersichtlichkeit und Bedeutungslosigkeit."[111]

Die Differenzgesellschaft einer Stadt ist die Begegnungsfläche par excellence in der das Fremde und die Fremden aufeinanderprallen. Der Soziologe und Historiker Richard Sennett beschreibt die urbane Existenz so: „als Fremder mit Fremden leben"[112]. Dabei umfasst das Motiv der Fremdheit zwei Dimensionen. Der Mensch ist ein Fremder gegenüber den Mitmenschen und sein Verhalten ist faktisch häufig von Ignoranz geprägt. Gleichzeitig ist der Mensch aber auch sich selbst fremd.[113] Dies ist für Sennett „eine transzendentale Bedingung gesellschaftlicher Existenz des einzelnen Menschen".[114] Die Fremdheit wird an und für sich jedoch nicht als angeboren bestimmt, sondern als etwas, das aus dem Kontext entspringt: „er [der Mensch] ist immer eine Person, die unter bestimmten Voraussetzungen, in einem

110 „Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf", 9–10.
111 „Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf", 12.
112 Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser* (Berlin: Berlin Verlag Taschenbuch, 2008), 112.
113 Diese Fremdheit kann gemäß Sennett eine Folge der verschiedensten urbanen, funktionalgesellschaftlichen Bereiche sein. Vgl. Skala, *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts*, 197.
114 *Skala, 197.*

spezifischen Kontext zum Fremden wird".[115] Das Fremdsein an sich beinhaltet aber grundsätzlich nicht bloß negative Aspekte, sondern wird auch als „Aktualisierung von Freiheitspotenzial […] und selbstbestimmter Vielfalt"[116] betrachtet. Gerade in genderspezifischer Hinsicht bot und bietet die Stadt einen Freiraum: „I […] was a grammar school girl in the 1960s, escaping marriage and motherhood, at least for a while or as a sole pursuit, through a scholarship and later an academic position in an urban university".[117] Gleichermaßen sind aber auch die Diversität und die sozialen Klassen und dadurch die Spannungen größer „Class divides women as much as gender unites them […] Certainly having money and health makes a huge difference to the 'urban experience'"[118]. Einheit gibt es dadurch nicht, es ist notwendig die unterschiedlichen Erfahrungen anzuerkennen: „men are gendered too and, like women, their experience in and of the city are affected by their age, ethnicity, class, sexuality and other social characteristics"[119]. Als gemeinschaftliche Perspektive des Lebens in der Stadt kann deshalb am ehesten von Individuen gesprochen werden, welche in der Spannung von expliziten und anonymen gesellschaftlichen Ansprüchen versuchen, ein sinnvolles und gutes Leben zu führen.[120] Dazu gehört die Möglichkeit, die eigenen Bedürfnisse durch entsprechende Bezahlung zu befriedigen.

Zum *guten Leben* in den westlichen Städten gehört die fast grenzenlose Möglichkeit, sich über die Grundbedürfnisse hinaus mit Konsumgütern auszustatten. Da viele Güter in die Städte importiert werden müssen, ist die Dichte von Autos, Lastwagen und öffentlichen Verkehrsmitteln massiv. Entsprechend nimmt die Infrastruktur für Transportmöglichkeiten große Teile des öffentlichen und privaten urbanen Raums des Individuums ein.[121] So bleiben große Flächen des urbanen Raums in dem Sinne fremd, dass sie nicht zugänglich sind und keinen Lebensraum für die Menschen bieten. Gleichzeitig ist die hohe Mobilität in urbanen Gebieten aber auch ein weiterer Garant von Freiheit. Die Stadt ist damit zugleich Erfah-

115 Julia Reuter, „Perspektiven in der Soziologie des Fremden", Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, Nr. 37/1 (2011): s. Anm. 31, 154.
116 Skala, *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts*, 199.
117 Linda M. McDowell, „Women, Men, Cities", in *Handbook of Urban Studies*, hg. von Ronan Paddison (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 206.
118 McDowell, 207.
119 McDowell, 207.
120 Vgl. Gerhard Droesser, „Stadterzählungen – Auf der Suche nach Verstehenskategorien für eine komplexe Wirklichkeit", zugegriffen 23. Januar 2016, http://www.medienheft.ch/dossier/bibliothek/d17_DroesserGerhard.html.
121 Vgl. Catherine Lutz, „Cars and Transport: The Car-Made City", in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 142.

rungsort von Freiheit und Fremdheit, Lebensraum und verschmutzter Ort[122], in dem es Gewinnende und viele Verlierende gibt.

3.2.4.2 Individualität und Sozialität

Der Mensch braucht auch im urbanen Raum spezifische Gemeinschaftsformen, die dem Individuum als soziale Sicherheit dienen: „[C]ommunity has typically been interpreted as the means by which the individual is able to develop a sense of belonging and identity with at least part to fit“[123]. Wenn nun das soziale Netz nicht mehr aus Familie und Sippe besteht, müssen andere Formen der Sozialität gefunden werden. Denn zusätzlich zur Selbstvergewisserung fungiert das Konstrukt Gemeinschaft – auch in religiösen Belangen – als Bindeglied zwischen dem Individuum und dem System Stadt: „It is not hard to see why the term community is being used adjectivally to qualify public policy: not only does it convey connotations of empathy and localness, themselves implied values of community, but it also harnesses new relationships between the state and civil society, notably of partnership and shared responsibility.“[124] So ist es nicht verwunderlich, dass gerade dieser Gemeinschaftsdiskurs in der Urbanitätsforschung eine Renaissance erfuhr.[125]

Ferdinand Tönnies gehört zu den Gründungsvätern der Soziologie und hatte stets die Stadt und urbane Elemente im Fokus seiner Reflexionen.[126] So ist es nicht

122 „Urban environmental issues – solid waste accumulation, sewage disposal, air-borne emissions and, more broadly, dirt and pollution – have been a hot topic in urban research, from Victorian sanitary studies to contemporary work on rapidly growing megacities in the global South. Urban pollution has multiple dimensions: it is a visible, tangible, smellable part of urban life, but it is also a slippery, mutable symbolic category that is used to differentiate urbanresidents, places, and behavior. Straddling a range of often conflicting categories, dirt is never solely a measurable, material fact. Rather, it is always also a social and cultural phenomenon that cannot be understood through technical models and terms alone. Pollution is a socio-material phenomenon reflecting world views, dominant values, lifestyles, aesthetics, science and technology, and much more. Conceptions of pollution and the management of waste always reflect the Zeitgeist – urbanpollution is a historical, social, cultural, political, and cognitive experience, each instance of which must be analyzed within its spatial, temporal, and cultural context. The material and the symbolic aspects of pollution tend to be intertwined in complex, emotionally weighted ways.“ Eveline Dürr und Rivke Jaffe, „Pollution“, in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 414.

123 Ronan Paddison, „Communities in the City“, in *Handbook of Urban Studies* (London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000), 194.

124 Paddison, 194.

125 Vgl. z. B. John Clark, „Community“, in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 46 – 47.

126 Vgl. Eiffler, *Kirche für die Stadt*, 113.

verwunderlich, dass in Diskursen zur Urbanität immer noch auf Tönnies Unterscheidung aus dem Jahr 1887 von Gemeinschaft[127] (Denken und Handeln orientiert sich an einem Kollektiv – meist ländlich) und Gesellschaft (Denken und Handel ist individuell und bedient sich der anderen zum eigenen Zweck – meist urban)[128] verwiesen wird. Tönnies Vereinfachung ist zwar hilfreich, wird jedoch der Komplexität der Sozialität im städtischen Raum nicht gerecht, zumal dann nicht, wenn das rurale Gemeinschaftsgefüge als Ideal dargestellt wird: „Ideas of integrated and organic village communities often conceal the social relations on which they were founded and the associated social hierarchies that they sustained. Moreover, conceptions of stability and social order derived from this rural past were, in part, based on systems of inequality, power, and deference (in the English village to the squire and the parson, for example). As a result, the social order was one in which „people knew their place" and kept to it. Appeals to tradition, stability, and social order thus have an ambivalent relationship to questions of inequality and power."[129] Gewisse Gemeinschaftsbegriffe lassen sich auch auf die Stadt beziehen. So kann Gemeinschaft in der Stadt über Ort, spezifische Art sozialer Beziehungen und Lebensführung, gemeinsame Interessen, Praktiken oder Arbeitsformen, Identitätsformen, Ethnien, ein spezifisches Set von sozialen Beziehungen, die sich von anderen unterscheiden, spezifische soziale Verpflichtungen, Zugehörigkeitsgefühl, finanzielles Kapital, Bildung, usw. definiert werden.[130]

Urbane Gemeinschaften schaffen Identität, Interaktion und Verbindungen zu anderen Teilen der Stadt und sind zugleich multidimensional und divers. Sozialität in der Stadt hilft dem Individuum die Komplexität, Schnelligkeit und Entsolidarisierung zu reduzieren. Die individuelle Wiedererkennbarkeit von urbanen Sozialitäten fungiert als Teil der je eigenen Identitätssicherung und -vergewisserung. Zudem garantiert die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften auch im urbanen Raum sowohl Schutz als auch gewisse Privilegien.[131] Für viele Menschen, vor allem außerhalb des reichen Nordens, ist die Stadt kein privilegierter Lebensraum: „[S]omewhere between 25 and 70 percent of urban dwellers in fact live in slums: unregulated, informally built, with no formal titles to property, with problematic ac-

127 Bei Tönnies Erörterungen sind Gemeinschaften gekennzeichnet durch ein vertrautes, fast inniges Set an sozialen Beziehungen. Diese Gemeinschaften haben eine ähnliche Lebensweise und eine gemeinsame Kultur. Sie unterscheiden sich von den anonymen Beziehungsmustern im urbanen Raum. Vgl. Clark, „Community", 49 – 50.

128 Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig: Fues, 1887).

129 Clark, „Community", 51.

130 Vgl. Clark, 48.

131 Vgl. Paddison, „Communities in the City", 195 – 196.198.203 – 204.

cess to fresh water and sewerage, improvised access to electricity and heating, and few public services at hand.“[132]

Auch im Themenfeld von Religion in der Stadt spielen Individualität und Sozialität eine große Rolle. Im Zuge der Individualisierung und Pluralisierung verschwand eine kommunale und städtische Religiosität fast vollständig. Persönlicher Glaube und allgemeine Religionsausübung wurden weitgehend privatisiert und werden als Aktivität von verschiedenen Gruppierungen und Gemeinschaften angesehen und neu im Raum der privaten Freizeitaktivität des Menschen verortet.

Die westliche Stadt ist so auch in Bezug auf die Wahlmöglichkeit der Religiosität und Spiritualität ein freier Raum,[133] der Platz bietet für vielerlei religiöse Gruppierungen, Institutionen und Missionen, die neben den traditionellen religiösen Institutionen und Gebäuden existieren.[134] Der urbane Mensch kann dadurch verschiedenste religiöse Prägungen haben und sich relativ frei unterschiedlichen religiösen Traditionen zuordnen oder sich daraus auch wieder lösen. Religion bleibt Teil des urbanen Gefüges, manifestiert sich jedoch nicht mehr in und durch Institutionen, sondern vermehrt in religiösen Organisationen, Netzwerken und Interessensgemeinschaften.

Im Rahmen der Debatte um die Individualisierung und Pluralisierung zeigt sich vermehrt, wie auch engagierte und der Kirche nahestehende Menschen das „Spannungsverhältnis aus familiärer Privatheit, religiöser Autonomie und traditioneller Kirchlichkeit konsequent über einen temporär passgenauen Zugriff“[135] lösen. Ihre religiösen Bedürfnisse und Erwartungen stillen sie so ad personam und de tempore und lassen dies pastoral durchkomponieren.[136]

3.2.5 Theologische Perspektiven auf das Leben in der Stadt

Theologische Deutungen der Stadt schließen meist an sozialwissenschaftliche Definitionen an, eröffnen jedoch manchmal noch weitere Perspektiven. Auffällig ist,

132 Don Kalb, „Class“, in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 170.

133 Anders sah es bei den östlichen Städten aus: „The ‘Eastern city’ was entirely defined and subsumed by the larger society and cosmology. Eastern cities served essentially as sites of religious authority intertwined with sovereign power, as privileged bridges to another and ‘cosmic truth’.“ Thomas Blom Hansen, „Religion“, in *A Companion to Urban Anthropology*, hg. von Donald M. Nonini (Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014), 64.

134 Vgl. Blom Hansen, 369.

135 Klie, „Kasualgemeinde“, 282.

136 Vgl. Klie, 282.

dass das Diversitätsparadigma in den praktisch-theologischen Diskursen vielfach als Erklärungsrahmen hinzugezogen wird.[137] So orientiert sich beispielsweise Philip Sheldrake in seinen theologischen Perspektiven zur Stadt am Diversitätsparadigma: „By 'cities' I mean urban environments characterized not simply by substantial size or large population but also by diversity – social, cultural, ethnic, and religious."[138] Er geht jedoch über eine reine Beschreibung der Diversität hinaus und weist der fortschreitenden Urbanisierung eine zentrale Funktion bei der Moralbildung[139] zu: „[S]haping the human spirit for good or for ill […] create a climate of values that define how we understand human existence and gather together into communities."[140] Deshalb ist die Stadt auch der Ort, an dem die „spiritual biography of our civilization"[141] gelesen werden muss. Sheldrake schließt damit fast schon an ein griechisches Verständnis der Polis als Zentrum von Moral, Bildung, Kunst, Kultur und Ästhetik an.

Auch Knut Wenzel und Michael Sievernich schließen am Diversitätsparadigma an und machen dies gar an Babel fest. Gott hat die Stadt nicht verlassen: „Was hätte ihn auch dazu veranlassen sollen? Selbst an Babel hat ihn ja nicht das Städtische gestört, sondern der dort offensichtlich grassierende Zwang zur Homogenität und Eindeutigkeit der Lebensweise; Zerstreuung und Vielsprachigkeit sind dann Wiederherstellung der Schöpfungsordnung und nicht Strafe."[142] Für die Autoren ist der urbane Raum wesentlicher Lebensraum des Menschen aus dem weder Religion, Theologie noch Kirche verbannt wurde. Die Stadt ist jedoch diversifizierter und pluraler Lebensraum auch im Hinblick auf religiöse Erfahrungen und Praktiken.

Das EKD-Papier *Gott in der Stadt* orientiert sich ebenfalls am Diversitätsparadigma, was in der Beschreibung städtischer Orte schön sichtbar wird: „Städtische Orte sind gekennzeichnet von einem Pluralismus der Lebensformen und Werthaltungen auf engstem Raum, verbunden mit einem großen Maß an individueller Freiheit […] Die Stadt ist geprägt von den Lebenszusammenhängen eines geregelten Nebeneinanders voneinander Fremden, die einander zumeist fremd bleiben. Städte sind Lebensorte einer Gemeinschaft, die unterschiedliche Herkunft und verschie-

---

137 Vgl. z. B. Robert E. Parker, „The City", in *Cities and Churches*, hg. von Robert Lee (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 46 – 51; „Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf"; Philip Sheldrake, *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban* (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2014); Aus der Au u. a., *Urbanität und Öffentlichkeit*, 5.

138 Sheldrake, *The Spiritual City*, 2.

139 Was wiederum auf Elias zurückgeht. Vgl. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*.

140 Sheldrake, *The Spiritual City*, 3.

141 Sheldrake, 3.

142 Knut Wenzel und Michael Sievernich, Hrsg., *Aufbruch in die Urbanität: Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2013), 7.

dene Denkweisen in sich vereinigt und so ausgleicht, dass die Interessen miteinander vereinbar werden. Die Integration des Fremden ist die Utopie der Stadt."[143] Das EKD-Papier geht jedoch noch weiter, indem es die urbane Lebensform gleichzeitig als Versprechen und Verrat klassifiziert. Das Motiv des Versprechens lässt sich auch bei Wenzel und Sievernich finden. Bei ihnen ist die Stadt die *Arrival City*, ein Symbol für die Sehnsucht des Menschen nach einem Leben in Fülle. Durch die alltägliche Erfahrung, dass dieses Versprechen nicht eingelöst wird, ist die Stadt der ambivalente Ort von Versprechen und Unerfülltheit. Sie wird als *Ungesichertheit des Textes* begriffen.[144]

In den in England geführten theologischen Diskursen fallen auffällig viele Reflexionen zur Urbanisierung zusammen mit Debatten zur Konsumorientierung. Urbanität wird konsequent in Verbindung gebracht mit den unendlichen Möglichkeiten des Konsums, die eine Stadt zu bieten hat. Die Stadt wird dabei zum Konsumzentrum und gleichzeitig zum Konsumtempel.[145] Dabei ist das Motiv des Versprechens und der Unerfülltheit Programm.

Das Symbol der Stadt als *Secular City*[146] ist in der theologischen Literatur in dem Sinne überholt, als dass Säkularität als Teilbereich der urbanen Pluralität und Diversität angesehen wird. Grundsätzlich wird aber darin die Gesellschaft generell und die Stadt im Spezifischen als post-christliche, spätmoderne Stadtgesellschaft aufgefasst. Vor allem der angelsächsische Kontext verwendet in großer Übereinstimmung die Bezeichnung „post-Christendom", um sowohl die Säkularisierung als auch die Privatisierung und Individualisierung von christlicher Religiosität zu beschreiben.[147] Dennoch wird gerade in der theologischen Literatur zur Urbanität darauf hingewiesen, dass das religiöse Leben in der Stadt von der Erfahrung des Menschen her kontextuell verstanden werden muss: „The authors of Faith in the City suggested that urban theology should be rooted in the personal experience and concerns of local people, and that such a theology will be an authentic expression of local culture. They contended that intellectual and doctrinal styles of theology are unable to foster indigenous styles of church life and theological reflection in the

143 „Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf", 7.10.
144 Vgl. Wenzel und Sievernich, *Aufbruch in die Urbanität*, 10 – 12.
145 Vgl. z. B. Paul H. Ballard, Hrsg., *The Church at the Centre of the City* (Peterborough: Epworth, 2008), 3 – 7. 13 – 14; Graham Cray u. a., *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context* (London: Church House, 2004), xi-xiii.9 – 11. 84. 91; Vgl. z. B. „Faith in the City: A Call for Action by Church and Nation – faithinthecity.pdf", 21. 24. 55, zugegriffen 20. Januar 2016, https://www.churchofengland.org/media/55076/faithinthecity.pdf.
146 Vgl. *Cox, The Secular City.*
147 Vgl. dazu z. B. Elieser Valentin, „The Church, the City, and Its Mission in the Twenty-First Century", in *Christianity and Culture in the City: A Postcolonial Approach*, hg. von Samuel. Cruz (Lanham: Lexington Books, 2013), 133.

city."[148] Grundsätzlich wird in der theologischen Literatur die Stadt als Ort dargestellt, an dem sich die schöpferische, transzendente Kraft Gottes bei und in den Menschen entfaltet.

Trotz der Fülle an Diskursen zur Urbanität scheint praktisch-theologisch eine Kombination von Differenz-, Komplexitäts-, Gemeinschafts- und Diversitätsparadigmen für die vorliegende Studie hilfreich zu sein. Diese Diskurse bieten, insbesondere für die Forschung zu religiöser Erfahrung des urbanen Menschen, einen hilfreichen Referenzrahmen. Zusätzlich dazu ist, gerade in theologischer Hinsicht, die Perspektive des „etsi Deus daretur"[149] auch im Hinblick auf Urbanität nicht zu vernachlässigen.

Um die Übersichtlichkeit der urbanen Diskurse im Horizont theologischer Fragestellungen besser zu gewährleisten, folgt eine definitorische Zusammenfassung: *Die Stadt bildet sich immer wieder neu aus komplexen und diversifizierten relationalen, digitalen und räumlichen Netzwerken. Eine hohe Frequenz an Interaktionen, Begegnungen und Austausch, welche Verhalten, Moral und Religiosität beeinflusst und formt, ist spezifisch für den urbanen Raum. In ihrer Pluralität ist die Stadt für das Individuum und ihre Gemeinschaftsformen zugleich Versprechen und Unerfülltheit, Entgrenzung und Begrenzung, Freiheit und Fremdheit. Sie ist Ort religiöser, kontextueller Erfahrungen mit der schöpferischen, lebensfördernden Kraft. Gott als das lebensdienliche Prinzip ist auch in der Stadt semper ubique actuosus.* Für diese Zusammenfassung wurde nicht nur das Diversitätsparadigma als Deutungsrahmen hinzugezogen, sondern eine Kombination der Differenz-, Komplexitäts-, Gemeinschafts- und Diversitätsparadigmen verwendet, um so die komplexe und multiperspektivische urbane Lebensrealität besser zu berücksichtigen.

3.3 Zusammenfassung

Das Ziel dieses Kapitel bestand darin für den spätmodernen Lebens- und Erfahrungsraum des urbanen Menschen des Westens zu sensibilisieren. Dies zum einen, um aufzuzeigen, in welchem Kontext diese praktisch-theologische Reflexion über religiöse Erfahrungen eingebettet ist. Zum anderen um den Lebens- und Erfahrungsraum der Forschungsteilnehmenden abzubilden, der im Sinne von Elias und Foucault immer vom sozialstrukturellen Wandel und dessen Sprach- und Denksystemen abhängt.

---

148 Michael Northcott, *Urban Theology: A Reader* (London: Cassell, 1998), 3.
149 Ingolf U. Dalferth, *God first: Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 52.

Die Ausführungen begannen mit einer Beschreibung des mobilen, urbanen Menschen als *World Citizen*. Dieser Abriss hatte nahezu normativen Charakter, diente aber als typologisches Konstrukt, um den Menschen und die Gesellschaft des reichen Nordens zu charakterisieren. Dabei wurden die Personen als kulturell verwurzelt und global vernetzt zugleich geschildert. Es wurde aufgezeigt, dass Beschreibungen spätmoderner Individuen und Gesellschaften multiperspektivisch sein müssen und dennoch makrosoziologisch stets zu kurz greifen.

Als Megatrends, welche die Lebensweise dieser Menschen bestimmen und verändern, wurden Digitalisierung, Pluralisierung, Individualisierung und Urbanisierung benannt und ihre Auswirkungen auf den Erfahrungsraum des Subjekts beschrieben. Diese Megatrends verändern die Lebensrealität und die Konstruktion von (religiöser) Erfahrung und Identität entscheidend. So ist beim spätmodernen, westlichen Menschen Identitäts- und Sinnfindung eine individuelle Orientierungsleistung, welche auf persönlicher Erfahrung und unterschiedlichen kontextuellen Prägungen beruht.

Anhand der Ausführungen zur Digitalisierung wurde ersichtlich, dass Digitalisierung nicht nur aus technischer Innovation besteht, sondern dass sie menschliches Leben, Kommunikationsformen, Weltwahrnehmung sowie Privatheit und Öffentlichkeit maßgeblich verändert. Der digitale Raum ist ein pluraler und diversifizierter Raum, in dem eine Vielzahl von individuellen und gruppenspezifischen Normativitäten nebeneinanderstehen.

Nicht nur im Internet, sondern allgemein im urbanen Raum nimmt die Pluralisierung weiter zu. So wurde beschrieben, wie sich Soziales, Wissenschaftliches, Wirtschaftliches, Bildung, Medizin, Religion usw. weiter ausdifferenzieren. Dies führt dazu, dass es keine gesellschaftsübergreifenden bzw. für alle geltenden Weltbilder, Normen und Werte mehr gibt. Dies hat zur Konsequenz, dass Staaten mit egalitärem Selbstverständnis ihre Unterstützung für spezifische Religionssysteme zurücknehmen. Der individualisierte Mensch in einer pluralistischen Gesellschaft hat dadurch die Freiheit die eigenen Werte, Normen und (religiösen) Bezugssysteme selbst festzulegen. So gibt es kaum mehr klassische Normalbiographien, sondern es entstehen ausdifferenzierte Wahlbiographien, in denen die Erlebnisdichte und eine innenorientierte Lebensauffassung dominieren. Dadurch werden auch Glaubensvollzüge und religiöse Sinnsysteme individualisiert. Trotz Individualisierung werden bestimmte Machtsysteme und Machtverhältnisse durch kulturelle Sprach- und Denksysteme aufrechterhalten.

Auch der physische Lebensraum hat sich verändert. So lebt mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in urbanen Gebieten. Spezifisch für urbane Gegenden sind die große Dichte von Menschen, Gebäuden und Verkehrsmitteln, die sozialen Unterschiede und gleichzeitig die Zugänglichkeit zu Bildung und Arbeitsplätzen, aber ebenso die ökologischen Probleme und veränderten Gemeinschaftsformen. Durch

den anonymen Lebensraum garantiert die Stadt Freiheit und befreit vom Zwang einheitlicher Vergemeinschaftung, sie ist dadurch aber auch immer Ort der Fremdheit. Als gemeinschaftliche Perspektive für ein Leben im urbanen Raum wurde der Versuch beschrieben, ein sinnvolles und gutes Leben zu führen, dies im Bewusstsein um die expliziten und anonymen gesellschaftlichen Ansprüche.

Urbane Gemeinschaftsformen bilden sich über den spezifischen Ort, soziale Beziehungen, biographische Gemeinsamkeiten, gemeinsame Interessen, Arbeitsformen oder Praktiken aus. Auch urbane Gemeinschaft schafft Identität, Verbindung und bietet gleichzeitig Schutz. Sie ist jedoch liquide und flüchtig.

In theologischen Diskursen zur Urbanität wird häufig das Diversitätsparadigma als Referenzrahmen hinzugezogen. Zusätzlich dazu stehen in diesen Diskursen aber noch Themen wie *Religion, Versprechen* und *Unerfülltheit*, *Sehnsucht*, die Stadt als *spiritual biography of civilization* und *religiöse, kontextuelle Erfahrung und Theologie* im Zentrum. Zudem ist Gott als lebensdienliche Kraft in der Stadt aus den theologischen Diskursen nicht wegzudenken.

Teil II Methodologisches Zwischenspiel

Einleitung

„Grounded theory is ideational; it is a sophisticated and careful method of idea manufacturing. The conceptual idea is its essence […] The best way to produce is to think about one's data to generate ideas."[1] Das Markenzeichen der Grounded Theory ist die Bildung von Theorien, indem Ideen entwickelt und geprüft werden.[2] In dem nun folgenden Kapitel wird auf das Zusammenspiel von qualitativer Sozialforschung und Praktischer Theologie eingegangen und die Methodologie dieser Studie, die im Paradigma der Grounded Theory steht, detailliert beschrieben.

1 Barney G. Glaser, *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methocology of Grounded Theory* (Mill Valley, CA: Sociology Press, 1978), 9.

2 Vgl. Theo Pleizier, *Religious Involvement in Hearing Sermons: A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics* (Delft: Eburon Academic Publishers, 2010), 85.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-007

4 Praktische Theologie im Horizont von qualitativer Sozialforschung – Methodologie

Ohne die Empirie kommt niemand aus, aber jeder muss über die Empirie hinauskommen. Ohne Empirie gibt es keine Praktische Theologie, aber diese erfordert doch mehr als empirische Erhebungen.[1]

Eine Untersuchung zu religiöser Erfahrung kann sowohl dem interpretativen Paradigma der Praktischen Theologie als auch demjenigen der qualitativen Sozialforschung[2] zugeordnet werden. Dieser Sachgehalt muss besonders berücksichtigt werden, um die theologische Perspektive nicht aus den Augen zu verlieren. Dennoch ist die qualitative Sozialforschung, gerade im Horizont praktisch-theologischer Forschung, ein geeignetes und zielführendes Werkzeug, um sich dem Gegenstand anzunähern, diesen zu erforschen und in einem nächsten Schritt theologisch zu interpretieren. In der aufmerksamen Hinwendung zur religiösen Praxis kann die Praktische Theologie ihren Kontextbezug und ihre Gegenstandsorientierung im Horizont gelebter Religion und Theologie sicherstellen und das „Spannungsfeld von theologischer Wissenschaft und gelebter christlicher Religion"[3] aufrechterhalten. Dies ist insofern wesentlich, wenn mitbedacht wird, dass „Christsein stets nur kontextuell zu bestimmen [ist]. Der von Jesus ausgehende Grundimpuls wird jeweils in einem bestimmten Kontext aufgenommen, weitergeführt und transformiert."[4] Durch qualitative Sozialforschung kann in der Praktischen Theologie der Theorie-Praxis-Zirkel sichergestellt werden.[5] Dabei ist „[e]mpirische Theologie als ein theologischer Forschungsansatz zu begreifen […], der Erkenntnisse gelebter Religion im methodisch gesicherten Rückgriff auf Erfahrungen zu erlangen versucht."[6]

1 Michael Meyer-Blanck, „Praktische Theologie – mit Empirie und über die Empirie hinaus", *Praktische Theologie* 54, Nr. 1 (2019): 5.

2 „Die qualitative geht als interpretative Sozialforschung davon aus, dass Menschen im Alltag die Wirklichkeit um sich herum beständig deuten und interpretieren." Gert Pickel und Kornelia Sammet, *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung* (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 31.

3 Drehsen, „Praktische Theologie", 174.

4 Grethlein, *Christsein als Lebensform*, 49.

5 Vgl. Drehsen, „Praktische Theologie", 174.

6 Hans-Günter Heimbrock und Astrid Dinter, „Impulse der Empirischen Theologie für die Klärung des Ansatzes von ‚Erfahrungswissenschaft'", in *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, hg. von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock und Kerstin Söderblom (Göttingen: UTB, 2007), 310.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-008

Qualitative Sozialforschung garantiert zum einen den zentralen Alltagsbezug Praktischer Theologie, legt ihr aber gleichzeitig ein methodologisches Instrumentarium zugrunde: „qualitative Forschung verfolgt ein kritisches und praktisches Erkenntnisziel und nicht ein rein theorieprüfendes."[7] Durch qualitative Sozialforschung kann praktisch-theologischer Forschung ein Zugang zur Erfahrungswelt gelebter Religion und Theologie unterschiedlicher Menschen eröffnet werden.[8] Insbesondere der Anspruch der qualitativen Forschung, Prozesse, Lebenswelten und Handlungsvollzüge von innen heraus, aus Sicht der handelnden Personen, zu beschreiben, ist auch für die Praktische Theologie hilfreich und weiterführend. Dies vor allem dadurch, weil die Perspektive der Akteur:innen und die Handlungsmechanismen und Deutungsmuster der Partizipierenden im Zentrum stehen.[9]

Gerade in den Zugangsweisen zu lebensweltlichen Phänomenen gibt es in der qualitativen Sozialforschung und der Praktischen Theologie Überschneidungen, da die aufmerksame Wahrnehmung menschlicher Lebensumstände und Glaubensvollzüge für den Theorie-Praxis-Zirkel beider Felder fundamental ist.[10] Diese For-

---

7 Peter Atteslander, *Methoden der empirischen Sozialforschung* (Berlin: Erich Schmidt, 2010), 78.

8 Vgl. Christian Scharen und Aana Marie Vigen, Hrsg., *Ethnography as Christian Theology and Ethics* (London / New York: Continuum, 2011), xi.

9 Durch ihren hermeneutischen Grundcharakter hat die Praktische Theologie in den USA den Anspruch die „von tiefem gesellschaftlichem und kulturellem Wandel geprägte Situation" zu verstehen. So geht Browning soweit, dass er die Unverzichtbarkeit der Praktischen Theologie für die Sozialwissenschaften ableitet, da bei den Forschungsgegenständen auch religiöses Vorverständnis impliziert werden muss. Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie* (Berlin / Boston: de Gruyter, 2012), 133.

10 Eine eigene Debatte zur Frage der gegenseitigen Bezogenheit von Anthropology und Christianity ist seit etwas mehr als zwei Jahrzehnten im Gange. Dabei wird gerade von Ethnolog:innen selbst kritisiert, dass eine strikte Trennung von Theologie und Anthropologie irreführend ist: „Anthropologie and sociology both founded themselves as 'secular' disciplines, emphasizing the intellectual break with theology. The idea of an absolute break is a misleading one, however. The complex relationship between Christian theology and anthropological theory, a perception of which still lingers in early theory, was increasingly backgrounded as time went on. Anthropology came to believe without much qualification its own claims to be a secular discipline, and failed to notice that it had in fact incorporated a version of Augustinian or ascetic thinking within its own theoretical appartus, even in the claim to absolutes secularism itself." Fenella Cannell, Hrsg., *The Anthropology of Christianity* (Durham: Duke University Press, 2006), 339 – 342.341; Ein Ansatz, welcher noch weiter führt, wird von Scharen / Vigen vertreten. Dabei wird Ethnography als Theologie und vice versa verstanden. Vgl. Scharen und Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*; Einen ganz anderen Ansatz verfolgt Spickard, der argumentiert, dass Theologie und Ethnographie zwei verschiedene Lebensaktivitäten sind. Eine ernsthafte Ethnographie bedeutet, dass die theologische Reflexion erst dann stattfindet, wenn die ethnographischen Daten eingetroffen sind. Es ist eine Aktivität zweiter Ordnung, ebenso wertvoll, aber nicht dasselbe. Vgl. James Spickard, „The Porcupine

schungshaltung aufmerksamen Wahrnehmens wird beispielsweise in Konzeptionen zur kontextuellen Theologie stark gemacht[11] und wurde auch von Tillich favorisiert.

Die Grundmotivation vieler qualitativ Forschenden geht über das reine Beobachten, Dokumentieren und Reflektieren hinaus. So sollen durch solche Forschungsansätze positive Veränderungen in gesellschaftlichen Systemen und im Leben von Menschen, Gemeinschaften, Institutionen und Gruppen bewirkt werden.[12]

Zusätzlich dazu zeigt sich beispielsweise im klassischen reformierten Leitgedanken *ecclesia semper reformanda est* eine Basis für ethnographische Zugänge. Reformierte Kirchen stehen in der Tradition und verpflichten sich gleichzeitig dazu, ihr Kirche-Sein kontextuell und öffentlich im Dialog mit der Gesellschaft zu führen.[13] Damit wäre in der reformierten Ekklesiologie eine qualitativ-ethnographische, fragende, lokale, aufmerksame und beobachtende Grundhaltung zu erwarten.

4.1 Forschungsgegenstand und Co-Forschende

Der Forschungsgegenstand und die damit verbundenen Problemlagen wurden bereits im ersten Teil der Studie bei den Sensibilisierungskonzepten dargestellt. Deshalb wird dieser hier nur noch dahingehend konkretisiert, als dass das Fundament der theologischen Reflexion die Erfahrungen sind, die von den jungen Menschen *selbst* als religiös eingestuft wurden.[14] Die an den Datenerhebungen

Tango: What Ethnography Can and Cannot Do for Theologians“, Ecclesial Practices, Nr. 3 (2016): 173–81.

11 Vgl. u. a. Bevans, *Models of Contextual Theology*; Hwa Yung, *Mangoes or Bananas? Second Edition: The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*, 2. Aufl. (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015); Michael R. Armstrong, „Some Ordinary Theology of Assisted Dying“, *Ecclesial Practices* 5, Nr. 1 (2018): 39–53; Jeff Astley, *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology* (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2002).

12 Vgl. Madden, *Being Ethnographic*, 33; Emmanuel Y. Lartey, *Pastoral Theology in an Intercultural World* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013), 15–18.

13 Vgl. u. a. Thomas Schlag, *Öffentliche Kirche: Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012); William Storrar und Andrew Morton, *Public Theology for the 21st Century* (London / New York: Bloomsbury Publishing, 2004); Grethlein, *Praktische Theologie*, 430–48; Christoph Weber-Berg, *Reformulierter Glaube: Anstösse für kirchliche Verkündigung heute* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016).

14 „Letztlich kann alles als religiös bezeichnet werden. Es gibt keine klare und saubere Definition des Religiösen. Weder Gott, noch Geld, noch Macht, noch Wahrheit sind Apriori religiös oder nichtreligiös. Es gibt keine spezifisch religiösen Gegenstände, Symbole, Handlungen, Institutionen, Texte oder Artefakte, ebenso wenig, wie es wissenschaftliche Tatsachen gibt, die völlig unabhängig von

partizipierenden Personen galten während des Erhebungsverfahrens als Fachpersonen (Co-Forschende) über die zu erforschenden Sachverhalte und als Quelle von Spezialwissen.[15]

Im Zentrum des Interesses stehen die persönlichen Konstruktionsprozesse und die Deutungen der Co-Forschenden. So ging es im Forschungsprozess darum, erfahrungsbasiertes Wissen explizit zu machen und gleichzeitig die Autonomie und Interpretationsleistung der Individuen wertzuschätzen und zu akzeptieren.

Im Hinblick auf das induktive, qualitative Vorgehen in dieser Untersuchung muss festgehalten werden, dass es weniger ein ausdrücklich formulierter Begriff der Religion ist, welcher eine religiöse Erfahrung zu einer solchen macht. Vielmehr werden, im Sinne einer diskursiven Konstitution von Religion, Geschichten von Erfahrungen erzählt und analysiert, bei denen entweder aufgrund einer Prägung oder eines intuitiven Vorverständnisses der Co-Forschenden vorausgesetzt wird, dass es sich um eine religiöse Erfahrung handelt.[16]

Die offene und aufmerksame Beobachtung und Erhebung im Feld *mit* Menschen bilden die Grundlage dieser qualitativen Untersuchung. Ziel dabei ist, die religiöse Lebens- und Erfahrungswelt aus Sicht der handelnden Menschen von innen heraus zu beschreiben und damit zu einem besseren praktisch-theologischen Verständnis religiöser Prozesse beizutragen. Die Stärke qualitativer Sozialforschung besteht unter anderem darin, dass auf Typologien, Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam gemacht werden kann. Sie eignet sich zudem zur Erforschung von „human groups, seeking to understand how they collectively form and maintain a culture".[17] Es gehört nicht zum Ziel qualitativer Sozialforschung, objektive Realität abzubilden, sondern individuelle religiöse und soziale Prozesse typologisch darzustellen.[18] So geht es im Forschungsprozess darum, erfahrungsbasiertes Wissen explizit zu machen und gleichzeitig die Autonomie und Interpretationsleistung der Individuen zu gewährleisten.

---

wirtschaftlichen, politischen, moralischen und eben auch religiösen Bedingungen bestehen." David Krieger, „Was ist aus der Religionskritik der Moderne geworden, nachdem die Moderne nicht stattgefunden hat?", in *Doing Modernity – Doing Religion*, hg. von Anna Daniel u. a. (Dordrecht: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2012), 19.

15 Vgl. Jochen Gläser und Grit Laudel, *Experteninterviews und Qualitative Inhaltsanalyse: als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*, 4. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 12.

16 Vgl. Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, 32; Ricken, „Einführung", 10.

17 Catherine Marshall und Gretchen B. Rossman, *Designing Qualitative Research*, 5. Aufl. (Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2010), 19.

18 Vgl. Atteslander, *Methoden der empirischen Sozialforschung*, 77.

4.2 Forschungsprinzipien

Um soziale und religiöse Wirklichkeit erforschen zu können, ist es erforderlich, den Akteur:innen in ihrem Kontext mit Vorurteilslosigkeit und Sensibilität zu begegnen. Deshalb wurde den Co-Forschenden eine offene, interessierte und möglichst hierarchiefreie Haltung entgegengebracht.

Offenheit gilt gerade im qualitativen Forschungsprozess und auch in der hier vorliegenden Untersuchung als Leitparadigma. So wurde der Forschungsablauf, die Wahl der Methoden und die Auswahl der Co-Forschenden dem Untersuchungsgegenstand angemessen ausgewählt. Dabei ist eine Forschung, die ohne „Trennung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang“[19] verläuft, anzustreben. Der Prozesscharakter von Gegenstand und Forschung zeigt sich gerade im Kommunikationsprozess zwischen den Personen im Feld und der Forscherin, zwischen Alltagstheorien und wissenschaftlicher Theoriebildung.

Im Forschungsprozess ist zudem die Subjektivität der Forschenden nicht außer Acht zu lassen. Als forschende Person wird eine biographisch geprägte Perspektive an theologische und ethnologische Themen herangetragen. Deshalb ist es als Forscherin wesentlich, die eigenen Beweggründe und die Motivation eines Forschungsprojektes zu kennen und zu reflektieren: „Dealing rigorously with reflexivity is an important aspect of contemporary ethnography.“[20] Diese Reflexivität ist ein essentieller Part, um den Einfluss vom Ich auf den Forschungsgegenstand und die Repräsentation des Du zu gewährleisten. Reflektierte Subjektivität muss nicht hinderlich sein, sondern wird beispielsweise von Raymond Madden als förderlich beschrieben: „[R]eflexivity is not really about ‘you, the ethnographer’; it’s still about ‘them, the participants’. The point of getting to know ‘you, the ethnographer’ better, getting to know the way you influence your research, is to create a more reliable portrait, argument or theory about ‘them, the participants’. Subjectivity is, therefore, not a problem for a putatively objective ethnography if it is dealt with rigorously“.[21]

Qualitative Forschung ist gerade wegen ihrer methodischen Variabilität auf eine genaue Explikation des Vorgehens angewiesen. Dies wurde, nebst der Dar-

19 Atteslander, 77.

20 Madden, *Being Ethnographic*, 2. Bevor die Autorin daran ging, religiöse Prozesse anderer Menschen zu erforschen, befasste sie sich selbst intensiv mit ihrem Zugang zu und dem Erleben von religiöser Erfahrung. Vgl. dazu Kapitel 1.

21 Madden, 23; Auch Strauss und Corbin sehen den eigenen Erfahrungsbezug als nützliche Leitlinie für wesentliche Forschungsfragen. Vgl. Anselm L. Strauss und Juliet M. Corbin, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990), 35 f; ausserdem: Joseph A. Maxwell, *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*, 2. (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005), 19.

stellung des methodischen Vorgehens in diesem Kapitel, auch durch Feld- und Codenotizen, Memos und Skizzen sichergestellt.[22] Zudem ließ sich die Forscherin sowohl beim qualitativen Design der Studie von Soziologinnen beraten als auch bei einer Erhebung beobachten und im Codierprozess durch kritisches Feedback von Fachpersonen unterstützen.

4.3 Samplestruktur: Fall-Gruppen und Orte

Dem Paradigma der *Grounded Theory* entsprechend wurden die Selektionskriterien von Personen(gruppen) relativ offen gehandhabt. Es erfolgte eine schrittweise Festlegung der Samplestruktur im Forschungsprozess, welche sich am *theoretischen Sampling* von Glaser und Strauss orientierte.[23] Vor allem die Stichprobenkonfiguration bezüglich Fall-Gruppen und Umfang wurden prozessbegleitend, in Abhängigkeit vom jeweiligen Stand der Erkenntnis und Theorieentwicklung, getroffen. Die Auswahl erfolgte nach konkret-inhaltlichen Kriterien, so auch nach ihrer Relevanz statt nach ihrer Repräsentativität. Ziel war keine Gewissheitsabsicherung im Sinne des *Quantitativen Paradigmas*, sondern eine explorative Entwicklung und Ausdifferenzierung einer Theorie zur prozessualen Dynamik religiöser Erfahrung für die Praktische Theologie.[24] So zielte schon die Auswahl von Personengruppen darauf ab, Typologien[25] zu entwickeln und Mechanismen herauszuarbeiten. Im Prozess wurden deshalb Fälle gesucht, welche das Wissen sowohl erweitern und kontrastieren als auch absichern und verdichten sollten.[26]

Da der individualisierte, spätmoderne Mensch im Zentrum der Untersuchung steht, wurden junge, urban geprägte Menschen, welche im christlichen Sinnsys-

22 Vgl. Atteslander, *Methoden der empirischen Sozialforschung*, 77.

23 „Theoretisches Sampling meint den auf die Generierung von Theorien zielenden Prozess der Datenerhebung, währenddessen der Forscher seine Daten parallel erhebt, kodiert und analysiert sowie darüber entscheidet, welche Daten als nächstes erhoben werden sollen und wo sie zu finden sind. […] Die anfängliche Entscheidung für die theoriegeleitete Datenerhebung hängt nur von der allgemeinen soziologischen Perspektive und dem allgemeinen Thema oder Problembereich ab." Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss, *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung*, 3. Aufl. (Bern: Hans Huber, 2010), 61.62 – 91.

24 Dies erklärt auch, warum der Stichprobenumfang relativ klein ist. Vgl. Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*, 3. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: rororo, 2007), 163.

25 Vgl. Udo Kelle und Susann Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung*, 2. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), 83 – 85.

26 Vgl. Franz Breuer, *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis*, 2. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 57 f; Flick, *Qualitative Sozialforschung*, 159.

tem[27] religiöse Erfahrungen gemacht haben, zur Fokusgruppe. So wurden junge Personen gesucht, die diesen Kriterien entsprachen und die bereit waren, an der Forschung zu partizipieren. Dabei wurde das Attribut *religiös* von den Co-Forschenden selbst den Erfahrungen zugeschrieben: „experiences deemed religious".[28]

Die Beschränkung auf das christliche Sinnsystem stammt von der Forscherin und war bei der Fallgruppenauswahl ein entscheidendes Kriterium.[29] Das gewünschte Alter der Zielgruppe lag zwischen 15 und 25 Jahren. Als kleine Kontrollgruppe zur Kontrastierung und Theorieüberprüfung wurden zudem drei Personen im Alter von 34 – 50 in die Erhebungszyklen integriert. Die Co-Forschenden gehören im weitesten Sinne unterschiedlichen christlich-religiösen Traditionen an, unter anderem der katholischen, evangelisch-reformierten, lutherischen und verschiedenen non-denominationalen Kirchen. Acht Personen sind regelmäßig in einer Kirche involviert,[30] sieben Personen gelegentlich bis selten und fünf Personen gar nicht oder sehr selten (weniger als einmal im Jahr).

Zudem wurde die Variation nochmals erhöht, indem Menschen aus unterschiedlichen urbanen Zentren (Deutschland, Schweiz, USA) befragt wurden. Da alle Co-Forschenden in westlich geprägten, urbanen Gebieten leben, sind sie in ihrem Lebensstil und in ihrer Wahrnehmungsweise geprägt durch die Spezifika dieser kulturellen Beschaffenheit, wie sie in Kapitel 3 dargestellt wurden. Die internationalen Analogien und Unterschiede waren für die Theoriebildung von Interesse. Durch die Konzeptualisierung der Forschungsfragen und -methoden wurden die diversen urbanen Räume jedoch zu einem ethnologischen Feld zusammengefasst.[31]

---

27 Taves bezeichnet die unterschiedlichen (religiösen) Weltanschauungen als *global meaning-making system*. Dieses Sinnsystem erfüllt im Leben des Individuums die Funktion, auf die BIGQ (die grossen Fragen des Lebens) eine Antwort zu finden. Taves schließt dabei nicht nur die Weltreligionen ein, sondern behandelt auf der gleichen Ebene spirituelle Bewegungen, Agnostizismus und Atheismus. Als BIGQ führt Taves folgende Fragen auf: What is? Where does it all come from? Where are we going? What is good and what is evil? How should we act? What is true and what is false? Vgl. Taves, „[Methods Series] On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life."; Vgl. zusätzlich dazu Taves, „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience"; Taves, Religious Experience Reconsidered.

28 Taves, *Religious Experience Reconsidered*, 11.

29 Der Grund für die Eingrenzung der Studie auf das christliche Sinnsystem liegt in der Notwendigkeit der Forschungsbegrenzung und Komplexitätsreduktion.

30 Kirchlich involviert bezieht sich nicht auf Gottesdienstbesuche, sondern z. B. auf die Teilnahme oder Mitarbeit in Lagern, die Mitarbeit im Konfirmand:innenunterricht oder die Teilnahme an einer konfessionsübergreifenden Gebetsgruppe im universitären Rahmen.

31 Madden plädiert starkt dafür, dass durch die Globalisierung und Digitalisierung auch ländergreifend ethnologische Felder zusammengefasst werden können. Vgl. Madden, *Being Ethnographic*, 53.

Die Theoriebildung basiert auf Beobachtungsmemos und qualitativen Datensätzen von fünf Erhebungszyklen in Los Angeles, Hannover und Zürich, an denen 17 junge Erwachsene und drei Personen zwischen 34 – 50 beteiligt waren. Die erste Erhebung wurde im Großraum von Los Angeles im März 2016 durchgeführt. Zwischen den einzelnen Datenerhebungen wurden die Daten fortlaufend transkribiert,[32] codiert, analysiert und in die nächste Erhebung eingespeist. Zwischen Juli 2016 und Juli 2017 wurden weitere Daten in Hannover und Zürich erhoben. Die Erhebungsorte und Anzahl der Gruppen sind in der folgenden Grafik zu erkennen.

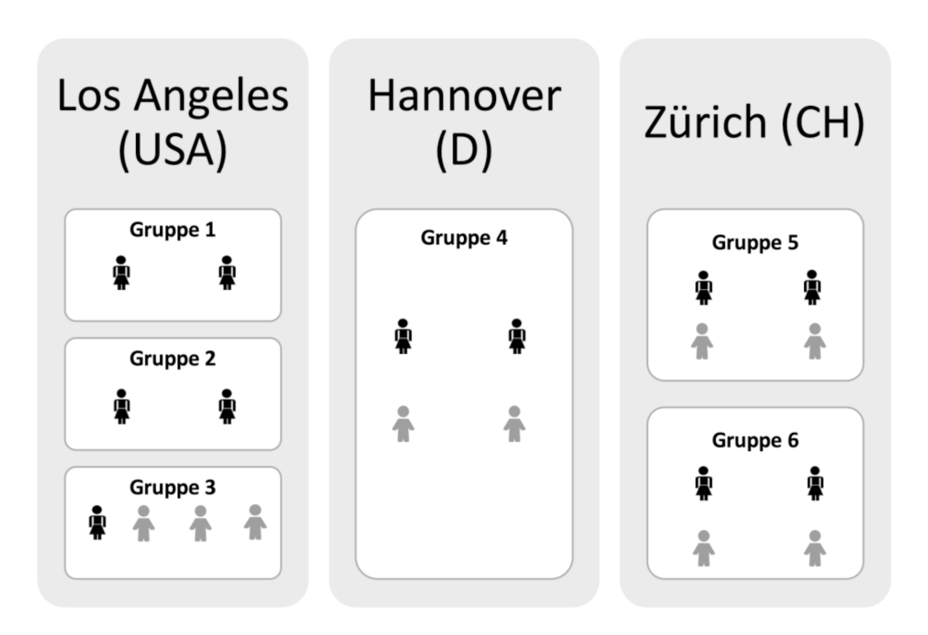


Abbildung 3: Übersicht Fallgruppen. © Sabrina Müller.

Die Aufteilung der Personen in den Gruppen nach Geschlecht, Alter und kirchlicher Einbindung sah folgendermaßen aus:[33]

32 Einzig bei der Transkription und Übertragung der Schweizer Daten in die Standardsprache wurden in dieser Habilitationsschrift folgende Angleichungen gemacht: Für die Einleitung der Relativsätze wurde das Schweizer Relativpronomen *wo* mit der standardsprachlichen Entsprechung ersetzt. Die im Schweizerdeutschen gebräuchlichen Dativkonstruktionen mit der Präposition *von* wurden, wo nötig, mit Genitivkonstruktionen gebildet und das in Mundart gebräuchliche *im* vor Jahreszahlen wurde weggelassen. Die unveränderte Form der transkribierten Zitate kann im Anhang nachgelesen werden.

33 Alle Namen wurden geändert und werden in der Studie in der anonymisierten Form verwendet.

Tabelle 1: Personenübersicht.

Gruppe	Name	m/ f/d	Alter	Beruf	Denomination	Kirchliche Einbindung	Ethnischer Hintergrund
1	Abby	f	21	Studentin	nicht-konfes-sionell	als Kind	Migrationshintergrund Russland – USA
	Vanessa	f	18	Studentin	nicht-konfes-sionell	als Kind	Migrationshintergrund Asien – USA
2	Carmen	f	50	-	-	Keine	Afroamerikanerin – USA
	Kristine	f	22	Studentin	-	als Kind	Migrationshintergrund Lateinamerika – USA
3	John	m	14	Schüler	Protestantisch	Regelmäßig	weiß – USA
	Micah	m	15	Schüler	nicht-konfes-sionell	Regelmäßig	weiß – USA
	Sophie	f	15	Schülerin	nicht-konfes-sionell	Regelmäßig	weiß – USA
	Tim	m	15	Schüler	nicht-konfes-sionell	Regelmäßig	weiß – USA
4	Niklas	m	21	Erzieher	Ev.-lutherisch	Sporadisch	weiß – D
	Janik	m	19	Praktikant	Ev.-lutherisch	Regelmäßig	weiß – D
	Sabine	f	21	Praktikantin	Ev.-lutherisch	Regelmäßig	weiß – D
	Mirjam	f	31	Theologin	Römisch-Ka-tholisch	Regelmäßig	weiß – D
5	Ronnie	m	19	Koch	Ev.-ref.	Selten	weiß – CH
	Gina	f	16	Schülerin	Ev.-ref.	Selten	weiß – CH
	Leandra	f	16	Schülerin	Ev.-ref.	Selten	Migrationshintergrund UK und Finnland – CH
	Felix	m	21	Kellner	Ev.-ref.	Sporadisch	weiß – CH
6	Sara	f	22	Studentin	Ev.-ref.	Sporadisch	weiß – CH
	Tobi	m	23	Kaufmann	-	Keine	Migrationshintergrund Philippinen – CH
	Colin	m	40	Lehrer/ Pfarrer	Ev.-ref.	Regelmäßig	weiß – CH
	Simone	f	17	Schülerin	Ev.-ref.	Sporadisch	weiß – CH

In der Analyse werden die Resultate typologisch und exemplarisch anhand der Datensätze der jungen Menschen vorgestellt.[34]

34 Für die Verwendung von Einzelpersonen als roter Faden in einer Analyse vgl. z. B. Pleizier, *Religious Involvement in Hearing Sermons*, 114 ff.

4.4 Konzeption der Datenerhebung

Während der theoretischen Vorarbeit und den ersten Recherchen und Gesprächen im Feld zeigte sich, dass eine Methodenkomposition mit unterschiedlichen Zugängen und Dynamiken notwendig war, um eine adäquate Theorie zu generieren. Um der Fragestellung und dem Forschungsinteresse gerecht zu werden, konnte nicht nur *an* und *für*, sondern es musste *mit* Menschen geforscht werden.[35] Es zeigte sich, dass religiöse Erfahrung ein höchst persönlicher Gegenstand ist. Die religiöse Sprachfähigkeit war in Bezug auf die Erfahrung zu Beginn des Erhebungszyklus wenig ausgeprägt. Die Methodenkomposition hatte also zum Ziel, die Sprach- und Reflexionsfähigkeit während der Erhebung zu fördern, um eine Vielfalt von Datenmaterial zu generieren.[36] Deshalb wurde die Datenerhebung mittels einer Triangulation von befragender, kunst-basierter, narrativer und interaktiver Methodologie erarbeitet.[37] Das Gruppensetting und der interaktive Teil mit den Gruppendiskussionen war von Konzepten des *Participatory Action Research* inklusive der Arbeit mit *Fokusgruppen* beeinflusst.[38]

Für die Erhebungsphase wurde ein circa 90-minütiger Prozess mit individuellen Phasen, biographischen Erzählungen und einer Gruppendiskussion erarbeitet. Der Prozess war in fünf Phasen eingeteilt, in denen unterschiedliche Dynamiken eine Rolle spielten. Die Erhebungen fanden in kleinen Gruppen von zwei bis fünf Personen plus Forscherin statt. Die Gruppen wurden zufällig zusammengesetzt, das Hauptkriterium neben den Selektionskriterien[39] war die Bereitschaft der Teilnehmenden, sich durch unterschiedliche Zugänge auf das Thema einzulassen. Das

---

35 „Unsere Gesellschaft ist durch eine Pluralität von Wissen und Werten gekennzeichnet. Dadurch gewinnen Informationen, Kommunikation, Dialog und Kooperation […] immer mehr an Bedeutung. Nicht zuletzt aus diesem Grund spielen Dialog- und Partizipationsverfahren in der emprischen Sozialforschung eine zunehmend wichtige Rolle." Marlen Schulz, Birgit Mack, und Ortwin Renn, Hrsg., *Fokusgruppen in der Empirischen Sozialwissenschaft: Von der Konzeption bis zur Auswertung* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012), 7.

36 Es ist hilfreich, wenn nicht nur textförmige Daten im Sinne von Einzelinterviews vorliegen, um soziale und theologische Prozesse und Wirklichkeit zu (re-)konstruieren. Vgl. z. B. Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock, und Kerstin Söderblom, Hrsg., *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen* (Göttingen: UTB, 2007), 217.

37 Die Forscherin wurde beim Entwerfen des Designs und bei den Verbesserungen und Anpassungen von einer Soziologin unterstützt und holte sich auch im ethnologischen Seminar und bei einer Religionswissenschaftlerin Rückmeldungen ein.

38 Vgl. Peter Reason und Hilary Bradbury-Huang, Hrsg., *The Sage Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*, 2. Aufl. (London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd, 2013); Sheri R. Klein, Hrsg., *Action Research Methods: Plain and Simple* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 6–12; Schulz, Mack und Renn, *Fokusgruppen in der Empirischen Sozialwissenschaft*, 7.9.13.

39 Vgl. Samplestruktur: Fall-Gruppen und Orte.

führte dazu, dass die Anwesenden sich je nachdem kannten oder sich aber zum ersten Mal begegneten.

Grafisch sah die Erhebungsphase folgendermaßen aus:

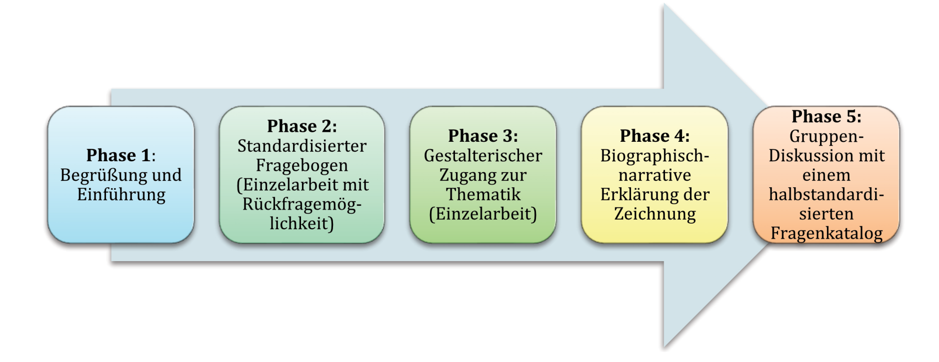


Abbildung 4: Erhebungsphasen.

Phase 1 war gekennzeichnet durch eine freundliche *Begrüßung und Einführung.* Eine „friendly conversation",[40] auf die aufgebaut werden kann und zu der später im Prozess zurückgekehrt wird, ist ausschlaggebend für die Art und Qualität der Daten. In *Phase 2* kam ein *standardisierter Fragebogen* zur Anwendung. Für die Phasen 3, *gestalterischer Zugang zur Thematik* und 5 *Gruppendiskussion*, wurde ein halbstandardisierter Leitfaden[41] eingesetzt. Explizit wurde in *Phase 3* darauf hingewiesen, dass die Anleitung nur als Hilfestellung für die Gestaltung der Zeichnung diente. Mit den Fragen wurde ein Impuls für eine prozesshafte Zeichnung gegeben. Phase 3 war geprägt durch eine hohe Konzentration und Schweigen. Charakteristisch für *Phase 4, biographisch-narrative Erklärung der Zeichnung*, war die uneingeschränkte Aufmerksamkeit, welche jeder Person zukam. Während jede Person ihre Zeichnung erklärte, hörten die anderen ruhig zu. Hier kam kein Leitfaden zum Einsatz, jedoch wurde hie und da noch eine Rückfrage anhand der Zeichnungsanweisung gestellt. Insbesondere in der *Gruppendiskussion* in *Phase 5* wurde ein na-

40 James P. Spradley, *The Ethnographic Interview* (Belmont, CA.: Wadsworth Cengage Learning, 1979), 58–59.

41 Der Leitfaden stellte sicher, dass trotz der begrenzten Zeit alle wichtigen Themen angesprochen wurden. Er wurde mit dem von Helfferich beschriebenen Prinzip SPSS, welches in einem Vier-Schritte-Modell von Sammeln, Prüfen, Sortieren, Subsumieren (SPSS) immer auch zur Reflexion über das eigene Vorwissen und die Beweggründe der Fragen anleitet, erarbeitet. Vgl. Cornelia Helfferich, *Die Qualität Qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, 4. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010), 162 ff.

türlicher Gesprächsverlauf angestrebt.[42] Zu beobachten war, dass dies mit steigendem Alter der Teilnehmenden besser gelang.

Im Folgenden werden die Phasen genauer erläutert und die Aufgaben- und Fragekomplexe dargestellt.

4.4.1 Vorphase

Nicht eigens erwähnt in der Grafik wurde die Vorphase, in der die Anfragen für die Teilnahme getätigt wurden. Der Kontakt zu den Teilnehmenden wurde über *Schlüsselpersonen* hergestellt, welche in die Forschungsfrage und das Design eingeführt waren. Diese waren zumeist Vertrauenspersonen oder im weitesten Sinne Autoritätspersonen (zum Beispiel durch eine theologische Ausbildung, den Altersunterschied oder die Anstellungsverhältnisse) für die Teilnehmenden. So wurde die Erhebungsphase häufig von der Schlüsselperson selbst organisiert. Da die Forscherin für die Erhebungen in die urbanen Zentren reiste, kam es nur zweimal, und zwar in Los Angeles, dazu, dass das Setting selbst organisiert wurde. Die Forscherin hatte im Vorfeld nur Kontakt zu den Teilnehmenden, falls sie das Setting selbst organisierte, sonst lernte sie die Menschen bei der Datenerhebung kennen. Die Auswahl der Teilnehmenden wurde dadurch durch die Schlüsselpersonen getätigt. Auch die Schlüsselpersonen hatten eine selektive Wahrnehmung und je nachdem eine klare theologische Ausrichtung. Gerade durch die Variabilität der Orte und der Schlüsselpersonen[43] – bei den Anfragen wurde bewusst auf unterschiedliche theologische Ausrichtungen und Prägungen geachtet – stellte sich dies jedoch nicht als markantes Problem dar. Je nach theologischer Ausrichtung wurden andere sprachliche Zeichen und Codes verwendet. Es war aber im Interesse der Forscherin mit Menschen aus unterschiedlichen religiösen Kontexten und Traditionen der westlichen Welt zu arbeiten und so Mechanismen und Inhalte zu vergleichen und Übereinstimmungen und Unterschiede zu finden.

Die Zweisprachigkeit der erhobenen Daten stellte eine Herausforderung dar, da gewisse Metaphern und Worte nur schwer zu übersetzen und zu vergleichen sind. Dieser Problematik wurde im ganzen Analyseprozess mit Achtsamkeit und Refle-

42 Vgl. Christel Hopf, „Qualitative Interviews – ein Überblick", in *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, hg. von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 9. Aufl. (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005), 351.

43 Eine Schlüsselperson stammt aus dem katholischen Kontext, zwei sind Pfarrpersonen der evangelisch-reformierten Kirche in der Schweiz, eine Person stammt aus einer non-denominational Church, eine Person ist Campus-Seelsorgerin an einer Universität und die Forscherin selbst ist im evangelisch-reformierten Kontext beheimatet.

xivität begegnet.[44] Wo keine treffende und neutrale äquivalente Begrifflichkeit möglich war, wurde der Sinngehalt wiedergegeben oder die englische Bezeichnung beibehalten.

4.4.2 Phase 1: Begrüßung und Einführung

Die erste Phase dauerte fünf bis zehn Minuten und bestand darin, die Teilnehmenden zu begrüßen und, etwas vertiefter als dies die Schlüsselpersonen getan hatten, in die Forschungsidee einzuführen. Es stellte sich heraus, dass diese Einführung und eine genaue Beschreibung des 90-minütigen Prozesses für die Qualität der Daten wesentlich waren, da die Co-Forschenden genügend Hintergrundinformationen brauchten, um den Prozess und Forschungsgegenstand zu erfassen.[45]

Durch die Hilfe der Schlüsselpersonen begegneten die Teilnehmenden der Forscherin mit Wohlwollen und Interesse. In der ersten Phase galt es dieses zu vertiefen. So mussten in diesem Stadium genug Vertrauen und Sicherheit vermittelt werden, damit in den nächsten Phasen die nötige Offenheit gegeben war, um sich dem Thema zu widmen. Dies stellte einen hohen Anspruch an die Forscherin dar, da die atmosphärischen Bedingungen in diesem Fall nur über die Person, nicht aber über den Raum, eine ausgedehnte Zeitspanne o. ä. geschaffen werden konnten.

4.4.3 Phase 2: Standardisierter Fragebogen

Als Einstieg in die Erhebungsphase wurde den Teilnehmenden ein standardisierter, einseitiger Fragebogen vorgelegt. Dieses Format vermittelte, vorwiegend durch seine Bekanntheit, Sicherheit. Im ersten Methodenentwurf war kein standardisierter Fragebogen vorgesehen, dieser wurde jedoch nötig, um eine Brücke von den Co-Forschenden zum Thema zu bauen und Sicherheit zu vermitteln. Diese erste Phase war ursprünglich als Einzelarbeit ohne Gesprächsmöglichkeit geplant. Doch schon nach der ersten Datenerhebung wurde dieses Vorgehen zugunsten verbesserter Artikulationsfähigkeit revidiert. In dieser Phase hatten die Teilnehmenden ein starkes Bedürfnis klärende Fragen stellen zu können und sich durch kurze, narrative Beispiele thematisch abzusichern. Dadurch, dass dies in den weiteren

44 Die Forscherin ist schon durch vorgängige Forschungsprojekte gewohnt im angelsächsischen und deutschsprachigen Kontext zu forschen und ist vertraut mit den Tücken bei Übersetzungen. Vgl. Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church – Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016).
45 Vgl. Spradley, *The Ethnographic Interview*, 58 – 67.

Erhebungen ermöglicht wurde, war gerade in dieser Phase zu beobachten, wie sich die Sprach- und Reflexionsfähigkeit über eigene religiöse Erfahrungen zu entwickeln begann. Dies war dann auch das Hauptziel des kurzen standardisierten Fragebogens. Zusätzlich dazu bekam die Forscherin durch diese kurze Erhebung einige nützliche Hintergrundinformationen wie Alter und religiöse oder kirchliche Prägung oder darüber, wie die jungen Menschen religiöse Erfahrungen definieren.

Der Fragebogen sah folgendermaßen aus:

Nachname
Vorname
Geschlecht
Alter
Telefonnummer und E-Mail-Adresse
Beruf / Ausbildung
In welchem Umfeld bist du aufgewachsen:
☐ Stadt
☐ Agglomeration
☐ Land
Beschreibe deinen religiösen Hintergrund (bist du kirchlich oder nicht-kirchlich aufgewachsen,…)
Was ist für dich eine religiöse Erfahrung?
Hast du je ein religiöses Erlebnis gehabt? In welchem Alter?
Was war das Setting, in welchem du diese religiöse Erfahrung hattest?
Wie wichtig sind religiöse Erfahrungen für deinen Glauben?
Gehörst du zu einer Gemeinde? Falls ja: Was für eine Denomination und was für ein Stil hat diese Kirche? Falls nicht: warum?

4.4.4 Phase 3: Gestalterischer Zugang zur Thematik

Nach den ersten Recherchen im Feld wurde der Forscherin klar, dass sie in den Erhebungsphasen nicht nur kognitive Zugänge zur Thematik wählen konnte. Gerade aufgrund der Vielschichtigkeit und Intimität des Themas mussten weitere Wege gefunden werden, um die Versprachlichung und Reflexionsfähigkeit der Teilnehmenden zu fördern. Zudem hätte die Forscherin ohne diesen Schritt wichtige Aspekte der Thematik vernachlässigt. So wurden die Teilnehmenden in der dritten Phase darum gebeten, anhand einer kurzen Beschreibung eine Zeichnung zu ihrer religiösen Erfahrung anzufertigen. Dazu wurde ihnen ein Blatt mit Instruktionen ausgehändigt, welches mehr orientierenden als explizit anweisenden Charakter hatte. Die Anleitung sah folgendermaßen aus:

1. Zeichne dein wichtigstes religiöses Erlebnis (falls du mehr als eines hast, platziere diese auf einem Zeitstrahl)
- Wie hat es sich angefühlt?
- Was hast du dabei gefühlt?
- Was hast du erlebt?
- Hattest du Körperempfindungen dabei?
- Was war das Setting oder der Kontext der Erfahrung?
- Wie waren deine Lebensumstände während dieser Zeit (glücklich, Krise, Alter,…)
2. Zeichne den Prozess, welcher durch deine religiöse Erfahrung ausgelöst wurde
- Was ist die Auswirkung der religiösen Erfahrung auf dein Leben?
- Erkennst du einen Prozess / eine Veränderung, welche durch das Erlebnis ausgelöst wurde?
- Was hat sich verändert? Mit dir? Entscheidungen in deinem Leben? Umfeld? Du selbst? Ethische Überzeugungen und Handeln? Identität?

Diese Phase dauerte jeweils 15–20 Minuten und verlief schweigend, denn die Teilnehmenden verteilten sich im Raum und waren in ihre Zeichnung vertieft. Es war zu sehen, dass zu Beginn des Zeichnungsprozesses länger nachgedacht, die Blicke zur Decke angehoben und zögerlich gemalt wurde. Auffällig war jedoch, dass es bei allen Personen einen Schlüsselmoment gab, ab dem die Bilder fließend entstanden. Dieser Aha-Moment während des Gestaltens scheint für die Sprachfähigkeit nicht zu unterschätzen zu sein. Denn es war wahrnehmbar, dass sich ab dem Zeitpunkt nicht nur die Zeichnungen entwickelten, sondern auch die Worte formten. Zudem schien dabei die Unsicherheit stetig zu schwinden. So stellte sich bei den Co-Forschenden häufig ab diesem Punkt eine Selbstsicherheit ein, überhaupt über religiöse Erfahrung auskunfts- und sprachfähig zu sein.

Nebst den narrativen lieferten die visuellen Daten viele grundlegende Informationen. Gerade in den Zeichnungen fanden die emotionalen, visuellen, olfaktorischen und auditiven Anteile religiöser Erfahrung Ausdruck.[46] Zudem wurden in dieser Phase die einzelnen Erlebnisse der Teilnehmenden weiter zu einer kohärenten religiösen Erfahrung zusammengesetzt. Durch die kreative Auseinander-

46 Auch in der qualitativen Sozialforschung wird Skizzieren und Zeichnen für die Datenerfassung empfohlen. Hendrickson selbst fertigt ihre Feldnotizen so an. Sie propagiert: „[L]ooking at and painting the […] resulted in both a representation of the scene as well as a vivid memory of the sensory experience […]. Drawing, on the other hand, forces me to slow down and spend time looking and thinking. Drawing also affords me time to contemplate the theoretical issues of my study in relation to what I am observing.“ Carol Hendrickson, „Ethno-Graphics“, *Penn Museum*, Expedition Magazine, 52, Nr. 1 (2010): 36–38.

setzung war, im Sinne Foucaults, „art as a process of self-reinvention“[47] zu beobachten. So ergaben sich vielfältige Bildkreationen mit hohem Symbolgehalt, über welche die jungen Menschen im nächsten Schritt bereitwillig Auskunft gaben.

4.4.5 Phase 4: Biographisch-narrative Erklärung der Zeichnung

Ab diesem Erhebungsschritt wurden die Daten audio-visuell aufgezeichnet.

In dieser Phase standen die Geschichten der einzelnen Co-Forschenden im Zentrum. Jede teilnehmende Person wurde darum gebeten, die eigene Zeichnung[48] zu beschreiben und sie den anderen Personen und der Forscherin zu erklären. Pro Person standen maximal fünf Minuten zur Verfügung. Dabei wurde zuerst frei erzählt, beschrieben und assoziiert. Falls wesentliche Aspekte, welche in der Anleitung erwähnt wurden, fehlten, fragte die Forscherin am Ende der Erzählung nach.

In dieser Phase war eine entscheidende Veränderung bei den Teilnehmenden zu beobachten. Wo vorher eher zaghaft und unbeholfen über religiöse Erfahrungen gesprochen wurde, zeigte sich hier nun eine Sicherheit im Umgang damit. Die Erzählung konnte vom eigenen Leben her als biografisch-narrative Erfahrung rekonstruiert werden, was hilfreich zu sein schien.[49] Zudem war zu beobachten, dass die Teilnehmenden die uneingeschränkte Aufmerksamkeit, welche ihnen entgegengebracht wurde, wertschätzten.[50] Für die Datenerhebung war dieser narrative Einschub wichtig. Die visuellen Daten wurden nämlich an diesem Punkt zu Narrativen umgeformt, was die spätere Auswertung erleichterte und eine bessere Vergleichbarkeit der Daten gewährleistete.

---

47 Karinna Riddett-Moore und Richard Siegesmund, „Arts-Based Research: Data Are Constructed, Not Found“, in *Action Research Methods: Plain and Simple*, hg. von Sheri R. Klein (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 112.

48 Vgl. z. B. Marjo Buitelaar, „Dialogical constructions of a muslim self through life story telling“, in *Religious Stories We Live By*, hg. von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt und Michael Scherer-Rath (Leiden: Brill, 2014), 143 – 55.

49 Vgl. dazu z. B. James M. Day, „Narrative, postformal cognition, and religious belief“, in *Religious Stories We Live By*, hg. von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt und Michael Scherer-Rath (Leiden: Brill, 2014), 33 – 53.

50 In Bourdieus Worten könnte man es als die „Wohltat des Sich-Aussprechens“ bezeichnen. Pierre Bourdieu, „Verstehen“, in *Das Elend der Welt. Studienausgabe.*, hg. von Pierre Bourdieu (Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005), 403.

4.4.6 Phase 5: Gruppendiskussion

Nachdem alle Personen ungestört *ihre* Geschichte erzählen konnten, folgte eine Gruppendiskussion. Diese dauerte in der Regel 20 – 30 Minuten. Die Forscherin hatte dabei einen Leitfaden zur Hand, wählte jedoch einen halbstandardisierten Zugang, um gewisse Themenbereiche vertiefen zu können, der Gruppendynamik gerecht zu werden und genügend Raum zu geben.[51]

Der Fragebogen beinhaltete folgende Fragen, welche aber, wie schon erwähnt, erweitert, vertieft oder während der Diskussion umformuliert wurden:

- Wie wichtig sind religiöse Erfahrungen für deinen Glauben?
- Kannst du dir erklären, wie es zu diesem speziellen religiösen Moment kam?
- Warum würdest du dieses Erlebnis als religiöse Erfahrung einstufen?
- War die Erfahrung in irgendeiner Weise sinnstiftend? Falls ja, wie?
- Was ist jetzt anders?
- Was hat sich verändert? Mit dir? Entscheidungen im Leben? Umfeld? Identität? Ethik?
- Hast du eine Beziehung zu Gott? In welcher Verbindung steht deine religiöse Erfahrung zu deinem Verhältnis mit Gott? Wer ist Gott für dich? Was ist in deinem Leben „heilig"? Hast du irgendwelche religiösen Praktiken in deinem Leben – welche (Gebet, GD, Meditation,...)?
- Welche Rolle spielt die Kirche für dich? Engagierst du dich in der Kirche?
- Wie müsste die Kirche sein, damit sie deinen Erfahrungen Raum bieten könnte? Was sollte in der Kirche oder an einem christlichen Treffen passieren, damit dein Glaube und dein Weg Gott zu erleben berücksichtigt wird?
- Möchtet ihr noch etwas sagen oder ergänzen?

Der Grundgedanke dieser Phase war, „dass es bei Gruppendiskussionen wertvolle gruppendynamische Effekte gibt, die das Engagement und die Auskunftsbereitschaft der Teilnehmer positiv beeinflussen".[52] Der Fragenkomplex zielte darauf ab, vertieft über die Bedeutungen und Auswirkungen der religiösen Erfahrungen ins Gespräch zu kommen. Gerade in der Gruppendiskussion waren die Bezüge auf die vorherigen Prozessschritte feststellbar. Regelmäßig wurde auf die biographisch-

51 Durch den Leitfaden wurde gewährleistet, dass die zentralen Themen und Fragen angesprochen wurden. Jedoch wurde weder bei der Reihenfolge der Fragen noch bei der Formulierung der chronologische Ablauf zwangsläufig eingehalten. Der Leitfaden stellte zum einen sicher, dass trotz des begrenzten Zeitrahmens die wesentlichen Themen angesprochen wurden und zum anderen strukturierte er die Gespräche, was für die Auswertung hilfreich war. Grundsätzlich war das Ziel, einen möglichst natürlichen Gesprächsverlauf zu ermöglichen und einen Spielraum für Gruppendynamik und Intuition zu eröffnen. Vgl. z. B. Ulrike Froschauer und Manfred Lueger, *Das qualitative Interview: Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme* (Stuttgart: UTB, 2008), 53; Helfferich, *Die Qualität Qualitativer Daten*, 159; Hopf, „Qualitative Interviews – ein Überblick", 351.

52 Schulz, Mack und Renn, *Fokusgruppen in der Empirischen Sozialwissenschaft*, 13.

narrative Erzählung einer einzelnen Person verwiesen oder auf vorgängige Aussagen Bezug genommen. So war ein reger und lebhafter Austausch festzustellen. Durch die Diskussion erweiterte sich die Datenlage nochmals stark. In der gegenseitigen Interaktion wurden sowohl neue Themenbereiche aufgeworfen als auch bereits erwähnte von unterschiedlichen Gesichtspunkten her reflektiert. Durch die Diskurse wurden Erfahrungskontexte zur Verfügung gestellt und eine sprachliche Vermittlung der biographischen Ereignisse in einer Lebensgeschichte ermöglicht.[53]

Für die Analyse der Gruppendiskussionen wurde mitbeobachtet, wo im Erhebungsverlauf ein Lern-, Abgleichungs- und Reflexionsprozess stattfand. Gerade in der Analyse der visuellen Aufzeichnungen wird dies gut sichtbar. Ebenfalls setzte sich die Forscherin mit der Frage auseinander, wie individuelle Wahrheitskonstruktionen im Gruppensetting zu erfassen sind und wo eher diskursanalytisch[54] gearbeitet und argumentiert werden muss. Ein entscheidender Grund, warum Gruppendiskussionen in das Erhebungsdesign integriert wurden, war die Forschungsintention. Es sollten nicht nur subjektive Meinungen erfasst, sondern auch die Reflexionen und der Diskurs darüber integriert werden.[55]

4.4.7 Verabschiedung

Wiederum nicht eigens in der *Abbildung 5 Erhebungsphasen* erwähnt, wurde die Verabschiedung. Auf die (häufig) engagierte Diskussion folgten von der Forscherin

---

53 Vgl. Lisa Pfahl und Boris Traue, „Die Erfahrung des Diskurses. Zur Methode der Subjektivierungsanalyse in der Untersuchung von Bildungsprozessen", in *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*, hg. von Reiner Keller und Inga Truschkat, 3. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011), 446.

54 Vgl. Reiner Keller, *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*, 3. Aufl. (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011).

55 Grundlegend für die Diskursanalyse ist Foucault. Gemäss Foucault legen Diskurse Sprech- und Denkweisen fest. So wird in Diskursen festgelegt, wie über etwas geredet werden darf und wie nicht. So ist der Diskursbegriff eng mit dem Machtbegriff verknüpft. Als Beispiel: „Die Diskurse der Geisteskrankheit, der Delinquenz oder der Sexualität sagen uns nicht, was das Subjekt ist, sondern nur, was es innerhalb eines bestimmten, ganz und gar besonderen Wahrheitsspiels ist. Aber diese Spiele drängen sich nicht, einer notwendigen Kausalität oder strukturellen Determinationen folgend, von außen dem Subjekt auf. Vielmehr eröffnen sie ein Erfahrungsfeld, in dem Subjekt wie Objekt nur unter bestimmten gleichzeitigen Bedingungen konstituiert werden, unablässig ihr Verhältnis zueinander modifizieren und damit das Erfahrungsfeld selbst verändern. Daraus folgt als drittes Methodenprinzip: sich bei der Analyse an die ‚Praktiken' zu halten und die Untersuchung darüber anzugehen, was ‚man macht'." Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. IV (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980), 502; Vgl. dazu auch Kumlehn, „Deutungsmacht".

eine kurze Zusammenfassung der letzten 90 Minuten und ein Dank. Sobald die Kamera abgestellt wurde, waren die Teilnehmenden meist daran interessiert, was die forschende Person bis jetzt herausgefunden und was sie beobachtet habe. Gerne bekamen die jungen Menschen ein Feedback auf ihre Erzählungen und Erfahrungen. Zumeist verließen sie danach motiviert und ermutigt das Forschungssetting und bedankten sich dafür, dass sie Teil dieses Forschungsprozesses sein konnten. Warum dies so war, kann an dieser Stelle nur vermutet werden. Es zeigte sich jedoch, dass in diesem 90-minütigen Setting eine Veränderung stattfand. Es schien den Teilnehmenden gut zu tun, die Möglichkeiten zu haben, andere an ihren Erfahrungen teilhaben zu lassen, darin ernst genommen zu werden und ihre Erfahrungen in einer Gruppe reflektieren zu können. Zudem war in dem 90-minütigen Prozess eine markante Steigerung der theologischen Sprachfähigkeit und des Selbstvertrauens bezüglich der eigenen religiösen Lebensrealität zu beobachten.

4.5 Grounded Theory: der induktive Charakter des Erhebungs- und Auswertungsverfahrens

Das Interesse an religiösen Erfahrungen entstand induktiv durch Beobachtungen in der Praxis. Die Zentralität der Thematik war sowohl in der eigenen pfarramtlichen Praxis als auch in eigenen Forschungsprojekten[56] immer wieder zu beobachten. Gerade in Seelsorgegesprächen war die außergewöhnliche Bedeutung religiöser Erfahrung für den eigenen Lebensvollzug auffällig.

So wurde die Forscherin theologische Flaneurin[57] in Bezug auf religiöse Erfahrung und zwar in vielfältigen, urbanen Kontexten und bei unterschiedlichen Menschen.[58] Daraus und durch die intensive Auseinandersetzung sowohl mit aktuellen gesellschaftlichen Diskursen als auch mit theologischen Konzeptionen zur religiösen Erfahrung entstand eine qualitative Methodenkomposition. Die flexible Methodologie entspricht und dient dem Gegenstand und ist auf die Entdeckung von

56 Z. B. während längerer Forschungsaufenthalte in England. Vgl. Sabrina Müller, *Fresh Expressions of Church – Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016); Vgl. auch Sabrina Müller, „Bedingungen eines gelingenden theologischen Diskurses mit jungen Freiwilligen“, in *Jahrbuch für Jugendtheologie Band 4: „Jedes Mal in der Kirche kam ich zum Nachdenken“: Jugendliche und Kirche*, hg. von Thomas Schlag und Bert Roebben (Stuttgart: Calwer, 2016), 160–70.

57 Bauman, Flaneure.

58 „In qualitative work, the researcher is supposed to influence the way the case study is to be put into practice, because the researcher's personality is thought to be his or her most significant tool.“ André Droogers und Anton van Harskamp, *Methods for the Study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies* (Sheffield, UK / Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2013), 4.

Theorien, die systematisch gewonnen und analysiert werden, ausgerichtet.[59] Ethnographische, praktisch-theologische Forschung lebt von dieser Mentalität, sie hört zu, sucht und taucht in unterschiedliche Kontexte ein. So sind die Kernfragestellungen, *wie und weshalb urbane Menschen ihre Erfahrungen als religiös wahrnehmen, kategorisieren und in Sprache fassen und welche Transformationslogiken sich abbilden lassen*, induktiv entstanden. In den vorhergehenden Kapiteln wurde für die Kernfragestellungen im Sinne einer vertieften theoretischen Fundierung sensibilisiert. Dies war notwendig, um den Forschungsgegenstand fassen zu können.

Adäquat und vielversprechend erschien ein offener und möglichst unvoreingenommener Zugang, bei dem die Daten für die Theorieentwicklung maßgebend sind. Deshalb steht der Erhebungs- und Analyseprozess im interpretativen Paradigma der *Grounded Theory*, die sich gerade durch ihre Ergebnisoffenheit in Hypothesen- und Theoriebildung von quantitativem oder inhaltsanalytischem Vorgehen unterscheidet.[60] So kann eine größtmögliche Ergebnisoffenheit gewährleistet werden.

Die *Grounded Theory* ist dazu geeignet, eine gegenstandsbegründete Theorie zu entwickeln[61] und vielfältige Daten wie beispielsweise Zeichnungen, Fragebögen, Einzel- und Gruppengespräche, zu analysieren und miteinander zu triangulieren. Dies unter anderem deshalb, weil die *Grounded Theory* „weniger eine Methode oder ein Set von Methoden, sondern eine Methodologie und ein Stil [ist], analytisch über soziale Phänomene nachzudenken."[62] Die Flexibilität und Variabilität der *Grounded Theory* führt dazu, dass sie in der qualitativen Sozialforschung häufig verwendet wird, da „die einzelnen methodischen Schritte vom Phänomen aus"[63] strukturiert werden können.

In der Analyse der vielfältigen und vielschichtigen qualitativen Daten, die erhoben wurden (visuelle, narrative und Gruppendiskussionen), dient die Kernfragestellung als Leitlinie. Dadurch wurde schon früh versucht, einer Orientierungslosigkeit im Datenmaterial vorzubeugen und eine Eingrenzung und Reduktion

59 Vgl. Glaser und Strauss, *Grounded Theory*, 19.

60 Vgl. dazu u. a. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*, 39–51; Flick, *Qualitative Sozialforschung*, 386–387; Glaser und Strauss, *Grounded Theory*, 15–35; Inken Mädler, „Ein Weg zur gegenstandsbegründeten Theoriebildung: Grounded Theory", in *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, hg. von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock und Kerstin Söderblom (Göttingen: UTB, 2007), 242.

61 Vgl. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*, 39.

62 Heiner Legewie und Barbara Schervier-Legewie, „Anselm Strauss: Research is Hard Work, it's Always a bit Suffering. Therefore, on the Other Side Research Should be Fun", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 5, Nr. 3 (2004), http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/562.

63 Mädler, „Ein Weg zur gegenstandsbegründeten Theoriebildung: Grounded Theory", 243.

vorzunehmen.[64] Die Daten wurden mit dem Theorierahmen der *Grounded Theory*[65] und auf dem Hintergrund der Forschungsfrage einem mehrstufigen, computergestützten Codierungsprozess unterzogen.[66] Sie wurden kontinuierlich durch offenes, axiales und selektives Codieren verglichen und verdichtet.[67] Dadurch konnten die Kategorien und Codes induktiv aus den Daten gebildet werden. Im ersten Schritt wurden die ersten drei Datensätze (acht Personen), welche alle in Los Angeles erhoben wurden, offen codiert und axial verdichtet. Danach wurden diese Codes auf die weiteren Datensätze aus Zürich und Hannover angewendet, wobei das Kategorien- und Codeschema sukzessive erweitert und angepasst wurde. Die schon codierten Daten wurden kontinuierlich überarbeitet.[68] Das offene Codieren wurde in dieser Studie lange beibehalten und auch nochmals auf die später erhobenen Daten angewandt, gerade weil diese aus anderen Ländern stammen. Dadurch wurde vermieden, zu früh eine Engführung bei der Kategorienbildung einzugehen. Dies führte dazu, dass zu Beginn mit 101 Codes gearbeitet wurde, diese Codes wurden aber kontinuierlich geclustert, damit der Überblick gewahrt werden konnte.

In diesem Prozess wurden bewusst alle unterschiedlichen Daten, inklusive der visuellen, dem gleichen Codierungsprozess unterzogen. Ziel war es, eine möglichst große Einheit und Diversität zugleich im Codebaum zu gewährleisten. Zudem sollte verhindert werden, dass die unterschiedlichen Datensätze in einzelnen Code- und Themenblöcken unverbunden nebeneinanderstehen. Durch dieses Vorgehen konnte die Kohärenz der unterschiedlichen Datensätze in der Analyse dennoch gewährleistet werden.

Ab dem dritten Datensatz wurde das offene, axiale und selektive Codieren zu einem sich wiederholenden Prozess, wobei eine immer größere Theoretisierung und Konzeptualisierung angestrebt wurde. Gerade in dieser Phase waren die Memos und Feldnotizen entscheidend, da diese zu einem größeren Abstraktionsgrad beitrugen. Durch die verschiedenen Codierphasen und die Integration der Reflexionsmemos konnte schlussendlich eine Kernkategorie gebildet werden, mit der religiöse Erfahrung als Veränderung des persönlichen Referenzrahmens beschrieben werden kann.

64 Vgl. Mädler, 247.

65 Vgl. Glaser und Strauss, *Grounded Theory.*

66 Dazu wurde die Computersoftware maxqda verwendet. „MAXQDA – Professionelle QDA Software für die qualitative Datenanalyse – MAXQDA – The Art of Data Analysis“, zugegriffen 12. April 2021, http://www.maxqda.de/.

67 Vgl. u. a. Breuer, *Reflexive Grounded Theory*, 69–109; Flick, *Qualitative Sozialforschung*, 386–402; Glaser und Strauss, *Grounded Theory*, 115–29.

68 Vgl. Glaser und Strauss, *Grounded Theory*, 79.

4.6 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde zum einen die Bedeutung und die Synergien qualitativer Sozialforschung für den Theorie-Praxis-Zirkel der Praktischen Theologie reflektiert und zum anderen wurde das qualitative Methodendesign dieser Untersuchung vorgestellt. Dabei wurde die Integration qualitativer Sozialforschung für die Erforschung religiöser Erfahrungen und die praktisch-theologische Theoriebildung als geeignet und angemessen dargelegt, da so die Kontextorientierung gewährleistet wird und da die Stärke qualitativer Sozialforschung darin besteht, neue Theorien zu generieren, indem auf Typologien, Abläufe, Deutungsmuster und Strukturmerkmale aufmerksam gemacht wird. Zudem haben beide Disziplinen ein gemeinsames Ziel, nämlich positive Veränderungen in Gesellschaft, Gemeinschaften, Institutionen und bei Individuen zu bewirken.

Die Fallgruppenauswahl wurde relativ offen gehandhabt. So wurden urbane Menschen zwischen 15 und 25 Jahren, die im urbanen Raum wohnen und von sich sagen, dass sie religiöse Erfahrungen erlebt hätten, gesucht. Diese Menschen werden als Co-Forschende bezeichnet und gelten als Fachpersonen über die zu erforschenden Sachverhalte. Ihnen wurde mit einer möglichst offenen, hierarchiefreien und vorurteilslosen Haltung begegnet.

Damit dies möglich ist und weil die Methodologie in der qualitativen Sozialforschung auch von der Subjektivität der Forscherin abhängt, ist die Reflexivität ein zentrales und nicht zu vernachlässigendes Element, dem durch externe Beratung mit Soziologinnen, Feldnotizen und Reflexions- und Codememos Rechnung getragen wurde.

Die Datenerhebung wurde ausführlich dargestellt. So wurde dazu ein 90-minütiger (Gruppen-)Prozess konzipiert, der aus fünf Phasen besteht. In diesem Prozess gibt es zu Beginn nach der Begrüßung (Phase 1) einen Stimulus durch einen Fragebogen (Phase 2). Die Co-Forschenden füllten den Fragebogen schweigend aus und stellten nur gelegentlich Klärungsfragen. In der Zeichnungsphase (Phase 3) wird dieser Stimulus vertieft und ein persönlicher Prozess ausgelöst. Bei den biographisch-narrativen Erzählungen (Phase 4) beginnt der Gruppenprozess und zwar sobald die zweite Person ihre individuelle Erfahrung zu erzählen beginnt, denn dann ist die zweite Person schon durch die Erzählung der ersten Person beeinflusst. Die Dynamik dieses Gruppenprozesses ist ab Phase 4 mitzudenken und zwar im Horizont der Fragestellungen, wie die Einzelerfahrungen gemeinsam bearbeitet werden und wie daraus die Diskurse vor allem in Phase 5 konstruiert werden.

Beim gesamten Erhebungsprozess ging es zudem nicht nur um die Frage der Konstruktion religiöser Erfahrungen, sondern auch um ihre transformatorische Wirkung. Deshalb hat das Erhebungs- und Auswertungsverfahren induktiven Charakter und bewegt sich im Theoriehorizont der *Grounded Theory*, da neuere

Ansätze zu religiöser Erfahrung spezifisch in der Praktischen Theologie fehlen, also auch neue Theorien generiert werden sollen und weil dabei die Ergebnisoffenheit gewünscht und wichtig ist.

Teil III Eine Grounded Theory über die Veränderung des Referenzrahmens durch religiöse Erfahrung

Einleitung

Bei der induktiven Analyse der Daten konnte die Kernkategorie *Veränderung des Referenzrahmens* herausgebildet werden. Diese wird in den nächsten drei Kapitel eingehend dargestellt.

Um diese Kernkategorie zu verstehen und nachzuvollziehen, sind die Inhalte religiöser Erfahrungen, also die persönlichen Geschichten der Co-Forschenden, zentral. Die Narrative lassen sich nicht von der Theorie und dem Prozess religiöser Erfahrung trennen. Deshalb werden in Kapitel fünf zuerst die Geschichten in Form von Einzelfalldarstellungen beschrieben. In Kapitel sechs werden innere Aspekte und grundsätzliche Beobachtungen zu den einzelnen religiösen Erfahrungen in einer fall- und gruppenübergreifenden Auswertung ausgeführt. In Kapitel sieben wird schlussendlich die Kernkategorie mit ihren prozessualen und transformativen Dynamiken dargestellt, und zwar ebenfalls in einer fall- und gruppenübergreifenden Auswertung.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-009

5 Einzelfalldarstellung: der Inhalt religiöser Erfahrung

Religiöse Erfahrungen konstruieren und rekonstruieren sich narrativ, deshalb scheint es für die Interpretation und Diskussion der Ergebnisse, obwohl bei der Interpretation typologisch und exemplarisch gearbeitet wurde, wichtig zu sein, den Inhalten der religiösen Erfahrungen Raum zu geben. Da die Inhalte sehr persönlich und aufs Engste mit der Biographie der Co-Forschenden vernetzt sind und sich die jungen Menschen der Subjektivität der Erfahrungen bewusst sind, ist die Versprachlichung der religiösen Erfahrung(en) zu Beginn einer Erhebungsphase oft schwierig.

Im Folgenden werden die Erfahrungen nach Gruppen geordnet beschrieben.[1] Da die von den Co-Forschenden zu ihren religiösen Erfahrungen angefertigten Zeichnungen maßgeblich in die Auswertung integriert wurden und mancherorts erhebliche Einblicke in die Wahrnehmung und Deutung der Erfahrungen geben, werden diese ebenfalls eingefügt.

5.1 Gruppe 1, Los Angeles: Abby und Vanessa

Abby und Vanessa stammen beide von der Westküste der USA. Sie kennen sich gegenseitig nicht und sind sich auch nie begegnet.

5.1.1 Abby

Abby ist eine 21-jährige Studentin. Sie studiert Wirtschaftswissenschaft und Russisch und lebt auf einem Universitätsgelände im Großraum von Los Angeles. Abby ist in einer christlichen Familie aufgewachsen und ging mit dieser hin und wieder in eine Kirche ohne denominationelle Bindung. Seit Abby studiert und auf dem Universitätsgelände wohnt, ist sie kirchlich kaum mehr aktiv. Abby fühlt sich schulisch sehr unter Druck und zweifelt immer wieder daran, ob das Studium wirklich das Richtige für sie sei. Zudem leidet sie schon mehrere Jahre an Bulimie und hat große Probleme mit ihrem Selbstbild und Selbstwert. Obwohl Abby ein geselliger und offener Mensch

1 Zitate aus dem Datenmaterial werden nicht übersetzt und in ihrer Originalsprache belassen. Die Zitate aus der Schweiz wurden zwar übersetzt, die Satzstellung und Wortwahl wurde aber möglichst nahe am Schweizerdeutschen belassen. Das vollständige Datenmaterial ist einsehbar unter: https://www.degruyter.com/document/isbn/9783110990294/html.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-010

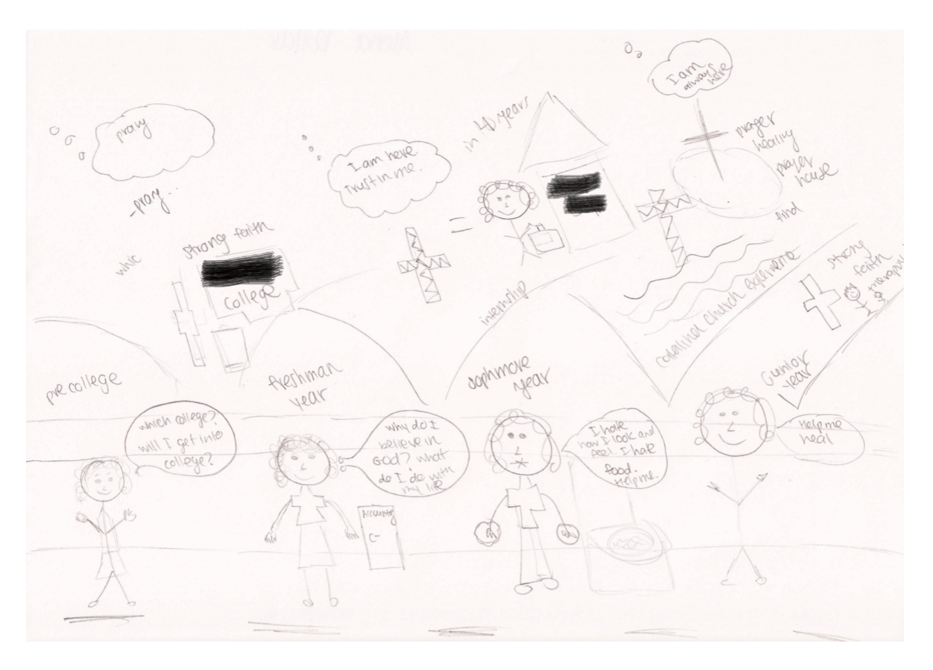


Abbildung 5: Zeichnung Abby.

ist, spricht sie mit niemandem über ihre Probleme und hat sich vor ihrer religiösen Erfahrung auch stark aus Beziehungen zurückgezogen.

Abby erbricht sich auf der Toilette, doch da ereignet sich etwas: „But there was a moment in the bathroom where I realized that if I didn't stop, then I would die. So, I just called for help and cried. It was a voice in my head, like my body did not allow me to throw up again. As much as I tried, it wouldn't let me go. And I knew at that moment that it was a sign or something from God […] And then finally, just recently, I think through the prayers, and just through constantly praying, my faith grew stronger knowing that I could get some help. I found a therapist right here in the village."[2]

Abbys Darstellung der religiösen Erfahrung ist als Prozess gestaltet und integriert den Vorlauf, das Geschehnis selbst und die Auswirkungen. Besonders eindrücklich in Abbys Selbstdarstellung ist zugleich auch die Selbstwahrnehmung zu erkennen.

---

2 1 EZ L.A. 1 Abby, 12.16.

5.1.2 Vanessa

Vanessa ist eine 18-jährige Naturwissenschaftsstudentin, die im Großraum von Los Angeles aufgewachsen ist und nun dort auf eine Universität geht. Vanessa stammt aus einer asiatischen Familie, die zum Christentum konvertiert ist, als Vanessa noch ein Kind war: „We converted when I was in elementary school. I didn't really understand what Christianity was, I kind of just went because my parents made me. And people always talked about this Jesus and this God, and it didn't really make much sense to me."[3]

Vanessa beschreibt ihr Leben als eines, das geprägt ist von einem hohen Leistungsbewusstsein. Zudem sei ihr Selbstwert sehr von den Meinungen, Erwartungen und Komplimenten ihres Umfeldes abhängig gewesen. Vanessas Erzählung ihrer religiösen Erfahrungen ist von einem analytischen und naturwissenschaftlichen Zugang geprägt, bei dem sie häufig danach fragt, was denn nun wirklich Sinn ergibt. Zudem fällt auf, dass sie Autoritäten wie Eltern und Lehrpersonen in ihrem Leben sehr ernst nimmt, gerade auch in religiösen Belangen.

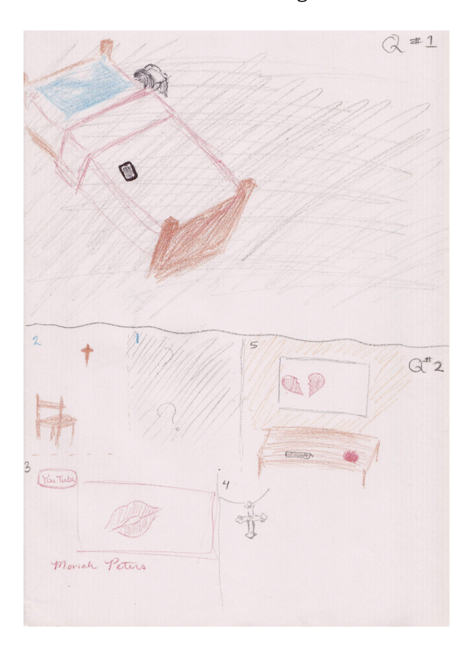


Abbildung 6: Zeichnung Vanessa.

3 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 7.

Von mehreren beschriebenen Erlebnissen, die Vanessa als religiöse Erfahrungen bezeichnet, wurde bei der Videoanalyse und anhand der Feldnotizen sichtbar, dass zwei Momente in der Erzählung emotional dichter waren als die anderen und zwar da, wo sie nach dem Sinn des Lebens fragt und an dem Punkt, an dem sie sich entscheidet, eine Halskette mit einem Kreuz zu tragen, die sie daran erinnert, dass da noch etwas Größeres ist, das Sinn ergibt: „I'm like, 'Oh, everything is science-based, it has to make sense, it's logical.' And I thought, 'Well, in the end, people would just die, so why did I need to continue living or why is it so hard to be around people? Why do I have to struggle through that when I can just be gone? And it wouldn't make a difference because life would go on.' And my mom found out and she came into my room and even though we weren't really devout Christians, she said, 'If you're not going to do this for our family, at least do it for God' […] And I started wearing a cross necklace and whenever I felt nervous or really upset, I would just hold onto it. It didn't really give me this whole physical feeling, it just made me remember that it's not about me, that there's something bigger out there."[4]

Vanessa hat sich bei ihrer Zeichnung dazu entschlossen, verschiedene Szenen darzustellen, welche sie mit religiösen Erfahrungen in Verbindung bringt.

5.2 Gruppe 2, Los Angeles: Carmen und Kristine

Carmen stammt aus dem Osten der USA, Kristine von der Westküste. Die beiden Co-Forschenden haben sich vor zwei Monaten in Los Angeles kennengelernt und sind seitdem befreundet.

5.2.1 Carmen

Carmen ist 50-jährig und erst kürzlich von Chicago nach Los Angeles gezogen. Carmen zählt zu den drei Personen, die älter als 26 sind und die als Kontrollgruppe in die Studie aufgenommen wurden. Carmen gehört weder einer Kirche noch einer Denomination an, sie hat allerdings Interesse an Religion und Spiritualität.

Ihre religiöse Erfahrung ist in Sequenzen aufgeteilt und hat mit einer schwierigen Scheidungssituation zu tun: „I was going through a divorce and my family was breaking apart and there was a lot of anger and hurt and I felt that I was under attack."[5] Die entscheidende Wendung in dieser Situation brachte ein Erlebnis im Fit-

4 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 11.15.
5 1 EZ L.A. 3 Carmen, 15.



Abbildung 7: Zeichnung Carmen.

nesscenter. Carmen stand im Fitnesscenter auf der Tretmühle und war in Gedanken versunken. Da unterbrach sie der Inhaber des Fitnessstudios und schaltete den Fernseher ein: „And the gentleman who owned the gym came to me while I was on the treadmill and he offered me the remote control and I refused it three times. Like, 'I don't want it. I don't watch TV. No.' And for some reason he just kept pushing it on me. So finally, I said, 'Fine.' And then I turned on the television and there was a minister, a female Southern minister on, who I had just caught the very beginning of her show and what she had to say was specifically an answer to every single thing that I was feeling and going through as if it was put on specifically to calm me down and to make me understand that everything was in divine order and that I was going to be fine. So, instead of having this rain cloud and all of this misery, the sun started to shine and what I felt in the moment was that God was listening to me and that there was peace and calm and that God was fighting for me, as well as answers were coming. […] I felt like God was saying, 'Look, my child, I have this. I got it. You're fine.' And there was one part, where the minister said, 'I know that someone's attacking you. You don't have to fight back; God will fight for you. […] And so that transformed my experience of dealing with difficult people or people that mean you harm is to really overcome their

evil by always being pleasant, by always being kind and considerate, and giving them what they need.“[6]
Auf dem Bild von Carmen wird die Veränderung der Wahrnehmung der Situation durch die Farbübergänge eindrücklich sichtbar.

5.2.2 Kristine

Kristine (22) immigrierte als Kind mit ihrer Familie von Mexiko in die USA. Sie ging mit ihrer Familie ab und zu in eine Kirche und war da in der Jugendarbeit aktiv. Das ist aber schon mehrere Jahre her und sie ist seit längerer Zeit nicht mehr Teil einer kirchlichen Gemeinschaft.

Ihre Kindheit war stark geprägt durch die Terroranschläge vom 11. September 2001. Sowohl in ihrer Schule als auch in ihrem Freund:innenkreis erlebt sie starke anti-islamische Haltungen, die auf die Terroranschläge zurückzuführen sind. So wurden in ihrem Freund:innenkreis alle Muslim:innen als Terrorist:innen angesehen.

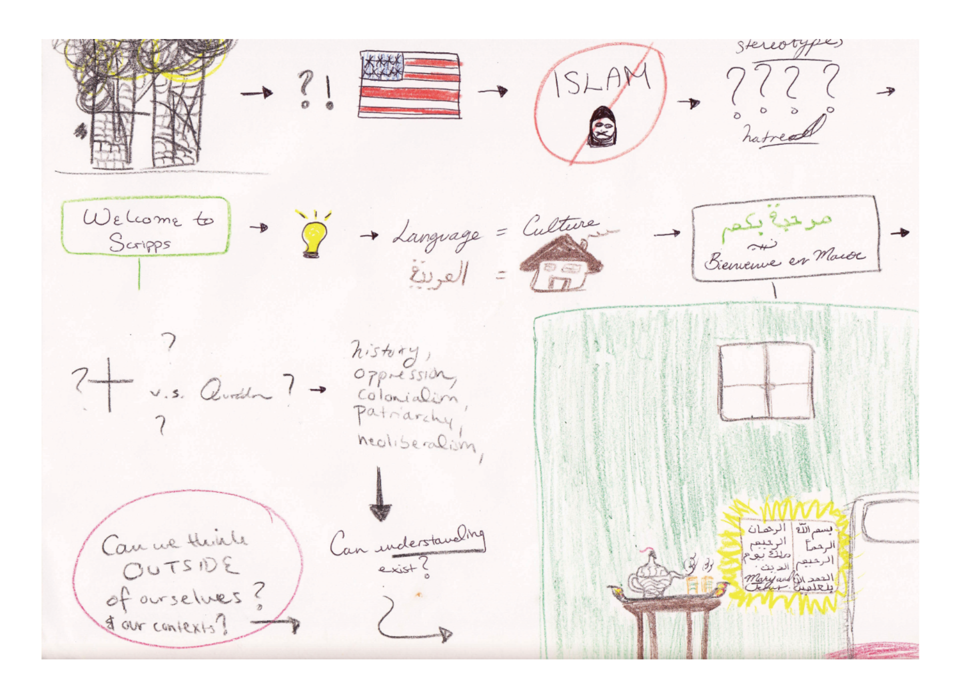


Abbildung 8: Zeichnung Kristine.

6 1 EZ L.A. 3 Carmen, 19.21.23.

Kristine lebt in San Francisco, studiert in Los Angeles Französisch und Spanisch, befindet sich aber zum Zeitpunkt der religiösen Erfahrung gerade in einem Austauschsemester in Marokko. Nebst ihrem Schwerpunktstudium hat sie noch begonnen Arabisch zu studieren und möchte nun sowohl ihre Arabisch-, als auch ihre Französischkenntnisse verbessern. Erst als Kristine beginnt Arabisch zu lernen, bekommt sie eine neue Sichtweise auf die arabische Welt. Während ihres Austauschsemesters in Marokko wird ihr Bild nochmals verändert, am stärksten durch ein Erlebnis, das Kristine als religiöse Erfahrung beschreibt. Kristine sitzt mit einem muslimischen Freund im Zimmer, trinkt Tee und diskutiert. Der Freund spricht sie auf ihre christliche Herkunft an, nimmt den Koran und gibt ihr eine Stelle zu lesen, in welcher der Umgang mit dem Christentum thematisiert wird:

„So, I think the religious experience is that I felt like a light – like I put a light here (Kristine points to drawing) – I felt like a light had happened and I had recognized something. And I had seen Christian values in the Qur'an when I was reading it. So, I think that that's what my religious experience was and it really impacted me in the future to be more sensitive."[7]

5.3 Gruppe 3, Los Angeles: John, Micah, Sophie und Tim

John, Micah, Sophie und Tim kennen sich gut. Sie sind befreundet und treffen sich regelmäßig in der Schule und der kirchlichen Jugendarbeit, in der alle engagiert sind. Diese Co-Forschenden sind die Jüngsten im Alter zwischen 14 und 16. John ist eigentlich für das Sample ein bisschen zu jung, ist aber eng mit den anderen Dreien befreundet und wollte gerne an der Studie partizipieren.

Bei den Geschichten dieser vier Jugendlichen fällt auf, dass die Wortwahl und die Gottesbilder geprägt sind durch den gemeinsamen kirchlichen Hintergrund und dass dabei ein gemeinsames Ziel zu sein scheint, *joyful* zu sein. Diskursanalytisch ist dieses Thema spannend, war aber in der hier zugrundeliegenden Analyse nicht zentral.

5.3.1 John

John ist 14 Jahre alt und wuchs in einer Familie auf, die ab und zu in die Kirche geht. Er ist dadurch kirchlich sozialisiert und sagt von sich: „I grew up in a Christian

7 1 EZ L.A. 4 Kristine, 22.

family with protestant beliefs.“[8] John war zum Zeitpunkt der religiösen Erfahrung auf einem einwöchigen Hilfseinsatz in Mexiko, wo er eine Kontrasterfahrung gegenüber seinem normalen Leben machte. Die Erfahrung selbst ereignete sich während eines Fußballspiels: „Well, my spiritual experience was in a mission trip in Mexico and this is me playing with some of the children in Mexico. And what we did is we drove down to a house for children who had been either abandoned by their parents or their mothers have, and just playing with them and seeing how joyful they were even when they had very little. It was very inspiring to me. It gave me a lot of hope and it made me very grateful for all that I had. And I really reflect on it when I see how much joy and content they had with so little that they had.“[9]

John berichtet, dass er durch diese Erfahrung ein dankbarerer Mensch wurde, der sich nun vielmehr darüber im Klaren ist, was er eigentlich alles hat und wie gut es ihm geht.



Abbildung 9: Zeichnung John.

8 1 Q L.A. 5 John.
9 1 EZ L.A. 5 John, 7.

5.3.2 Micah

Micah ist 15 Jahre alt und der Sohn des Pastors der Kirche, in der die anderen drei auch aktiv sind. In Micahs Erzählungen zeigt sich als wiederkehrendes Thema sein Gefühl, niemandem genügen zu können und nicht richtig zu sein, so wie er ist. Diese Thematik bezieht sich in der Gruppendiskussion mehr auf seine Eltern und in der Einzelerzählung zu seiner Zeichnung auf seine Freund:innen.

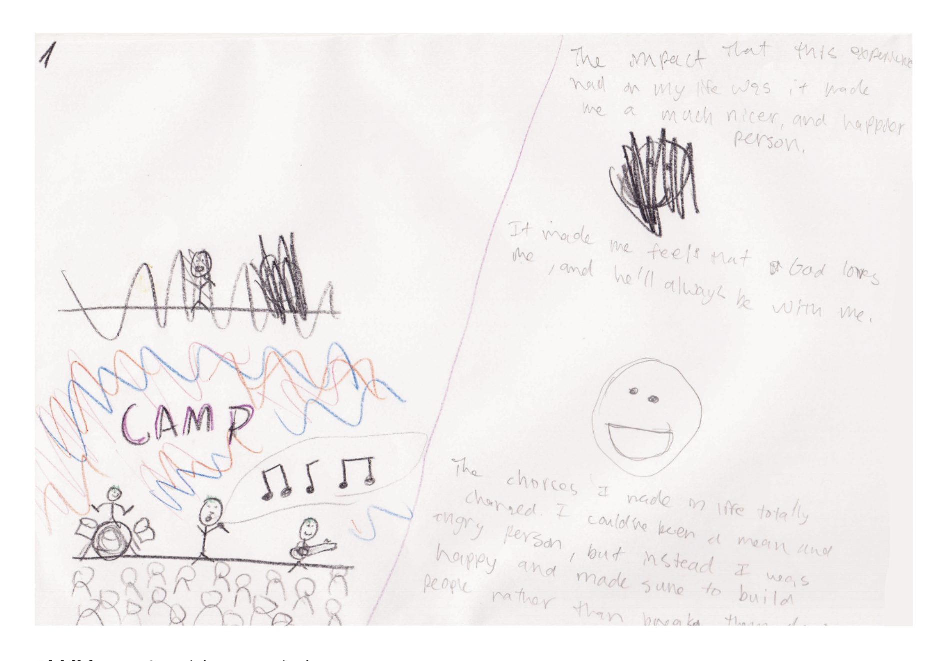


Abbildung 10: Zeichnung Micah.

Micahs religiöses Erlebnis findet in einem Lager während einer Worship-Zeit statt: „My spiritual experience was when I went to camp. I would go every summer for I don't know how many years – like six years. And I felt like every year at worship – (Micah points to drawing) – I would always feel God in me, telling me stuff, depending on what the song is about. And I would always want to take that down the mountain. It would never usually happen, but one summer it really did. I had a tough year at school … all my friends were trying to change who I was, like Brayden and all them. They tried to change who I was.

And I was like God didn't want me to change. He wanted me to stay the same. So then, going there, I took it down the mountain to stay the same and I was a much happier person. See? That's a smiley face, (Micah points again to drawing) because I was happy […] And it made me much more grateful for everything I had. If stuff was

going hard I would just trust in God that it would get better, because I had faith in Him. And I've stayed that way for a while now. Yeah, it makes me a lot happier and joyful. I felt God speaking to me to be yourself and don't let people change who you are."[10]

Bei Micah ist zudem noch spannend, dass er durch seinen Vater an so vielen religiösen Veranstaltungen und Lagern teilgenommen hat, dass dies zur Normalität geworden ist und zum Alltäglichen gehört. Dennoch sticht diese Erfahrung heraus, weil er hierbei erkannte, dass er weder seinen Freund:innen noch seinem Vater genügen muss, sondern dass er er selbst sein darf.

5.3.3 Sophie

Sophie ist eine 15-jährige Schülerin, die auf die Highschool geht. Sie wuchs in einer christlichen Familie auf, ihre Eltern waren Pfarrpersonen in einer methodistischen Kirche. Zum Zeitpunkt der Erhebung arbeiten jedoch beide nicht mehr in einer Kirche.

In Sophies Geschichte wird deutlich, dass sie sich zuerst von den religiösen Überzeugungen ihrer Eltern lösen musste, um selbst in einen eigenverantwortlichen christlichen Glauben hineinwachsen zu können. Der entscheidende Auslöser dafür war ein Konzert, das sie besuchte: „And at first, I was kind of excited to go, but I didn't think that it would be that much different from the other concerts I'd been to. Just because it was just a Christian concert; I didn't think it was going to be anything special."[11] Ungleich ihrer Erwartungen ereignete sich für Sophie an diesem Konzert etwas: „So, they asked people that had been diagnosed or were sick with something to come up. […] And then the woman in the purple shirt, it took her a few minutes to go up there because she seemed kind of ashamed of it, while the man in the yellow shirt seemed really proud of it. And everyone prayed for them and it was really cool. And afterwards, I felt like I should go talk to the woman in purple and I introduced myself and this was the time when my grandma had a stomach problem and she was in a coma where her stomach, her intestines got infected. So they had to do an immediate surgery and the chance of her surviving was little to none at all because it was really high-risk. And it went really well.

And so, I was thinking about that as I was walking up to her and she actually had something wrong with her kidneys and intestines. She had, I think, kidney or liver intestine disease – cancer or something like that. And so, I felt it was kind of weird

10 1 EZ L.A. 6 Micah, 7.10.13.
11 1 EZ L.A. 7 Sophie, 7.

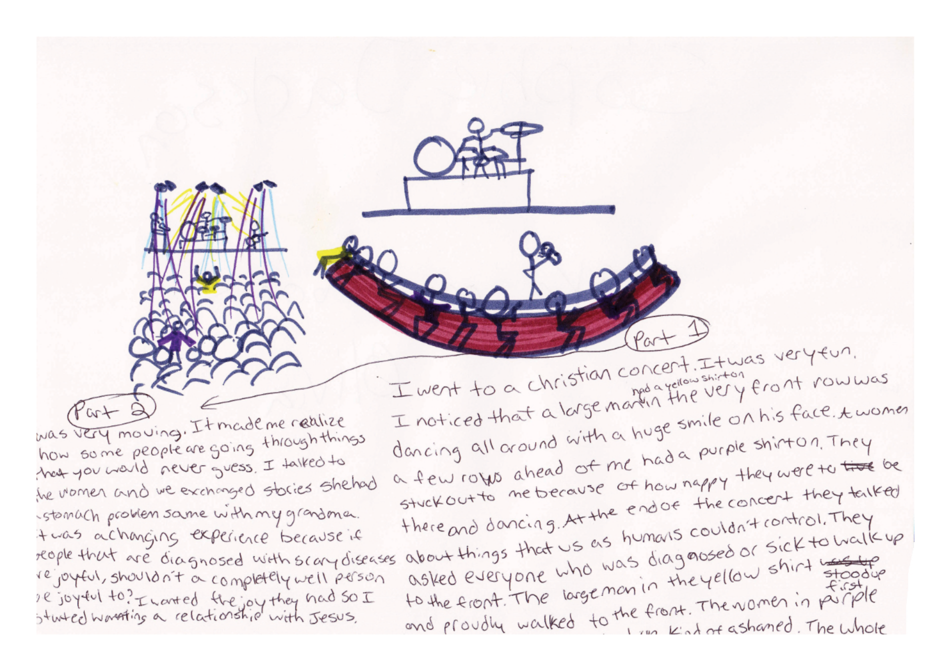


Abbildung 11: Zeichnung Sophie.

that our stories were really similar. And that night I went home and I just kind of realized that if these people can be so joyful when their lives aren't even in their hands, and that they can't even do anything if they're going to die or not. And I'm not all the time joyful when I'm completely well and I don't have to worry about dying. And the next day – I grew up in a Christian house and I've always felt God, but I've never really wanted to pursue something with Him. And after that, I've started pursuing and putting more work into it, just because I like the idea of being joyful all the time and having someone on my side that I can talk to."[12]

5.3.4 Tim

Tim ist der Zwillingsbruder von Sophie und dementsprechend in derselben Familie aufgewachsen. Er geht zudem in dieselbe Highschool wie Sophie. Tim war der letzte, der seine Erfahrung erzählte, wobei auffiel, dass er sich mit dieser Aufgabe überfordert fühlte. Viele der Wörter, die er bei der Erzählung verwendete, kamen in den

12 1 EZ L.A. 7 Sophie, 13.15.

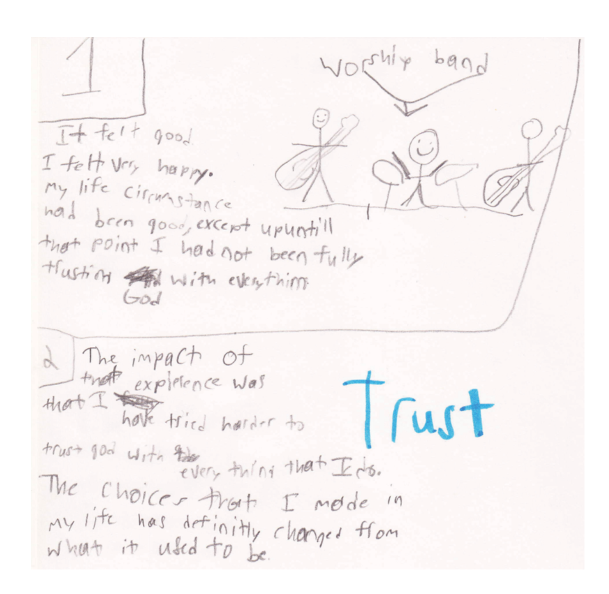


Abbildung 12: Zeichnung Tim.

Narrationen seiner Freunde und der Schwester vor. Dennoch scheint bei Tim das Thema *Vertrauen* wichtig zu sein.

Religiöse Erfahrungen sind für ihn eine Kumulation religiöser Erlebnisse, die er vor allem in einem christlichen Setting insbesondere in der Worship-Musik findet. Diese gemeinsamen Worship-Zeiten erhöhten sein Vertrauen in Gott, sagt Tim: „And for me, like, it helped me to trust Him more and not just say like, 'Oh yeah, I trust Him and whatnot,' but to actually trust Him and to actually do it."[13] Die religiöse Erfahrung, von der er erzählte, fand in einem Lager statt: „Okay, so my drawing is when we were at camp also with the worship band. And I really liked it. I really like the music because to me it felt like another form of prayer, in that kind of sense where you can talk to God also, because a lot of songs are prayers to God. And I just like how they're put to music and stuff. And I felt happy when we were doing it, because I really liked it and I really liked being able to feel God and stuff. So, I really liked that experience. And then, up until that point I wasn't really trusting God fully with everything, but then after that I began to try to trust God with more stuff."[14]

Wie aus Tims Erzählung deutlich wird, geht es auch bei ihm darum, ähnlich wie bei Sophie, persönlich einen Zugang zu den erlernten christlichen Inhalten zu

13 1 D L.A. 8 Tim, 59.
14 1 EZ L.A. 8 Tim, 7.

finden. Dies drückt Tim durch den Begriff *Vertrauen* aus. Er möchte selbst und aus sich heraus Gott vertrauen und ihn in seinem Leben entdecken.

5.4 Gruppe 4, Hannover: Niklas, Janik, Sabine und Mirjam

Die vierte Erhebung fand in Deutschland in Hannover statt. Drei Personen der Gruppe, Niklas, Janik und Sabine kannten sich. Mirjam kannte die jungen Erwachsenen nicht, konnte mir diese Co-Forschenden aber durch eine Bekannte vermitteln. Zudem organisierte Mirjam den Raum und das Treffen und nahm selbst an der Forschung teil. Mirjam selbst gehört zur erwachsenen Kontrollgruppe und ist Theologin.

5.4.1 Niklas

Niklas ist 21 Jahre alt und arbeitet als Erzieher. Er wurde in der Evangelischen Kirche getauft und konfirmiert. Seine religiöse Erfahrung, die sein Leben nachhaltig prägt, geht auf seine Kindheit zurück. Niklas wurde mit ungefähr fünf Jahren mit einer Hirnhautentzündung ins Krankenhaus eingeliefert. Lange konnte nicht festgestellt werden, was Niklas fehlte, und er lag über drei Wochen auf der Intensivstation: „Und zu der Zeit war für mich so Kirche noch völlig absurd. Für mich war da noch nichts irgendwie, was ich da glauben kann oder glauben sollte. Das Krasse in der Zeit war, dass ich halt nicht wusste, wie es mit mir weiter geht. Ob ich das

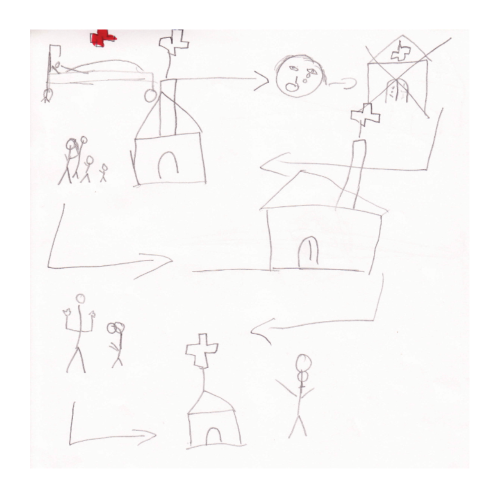


Abbildung 13: Zeichnung Niklas.

überleben werde oder ob ich mit Behinderung später weiterleben werde. Ich konnte in den drei Wochen auch nicht sprechen und hab dann nach den drei Wochen, als ich dann wieder angefangen habe zu laufen und sprechen gelernt und so, gemerkt, ok, das war jetzt bestimmt ein Schutzengel, der dich da irgendwie rausgeholt hat aus dieser Situation. Der wollte, dass du lebst. Und seitdem hab ich dann meiner Mutter gesagt, ja ich möchte mehr in die Kirche, gerne was ausprobieren, was es da alles gibt und dann war ich im Kinderchor und hab Krippenspiel und all so ein Kram mitgemacht in der Kirche. Und ja genau seit diesem Punkt ist eigentlich so für mich die Kirche etwas ganz Großes. […] Zu Anlässen, wo ich ein bisschen nervös bin oder wo ich Glück brauche, trage ich noch mein Konfirmationskreuz. Wir haben zur Konfirmation so ein Kreuz gekriegt, so eine Kreuzkette und das ist sozusagen mein Glücksbringer für diese Zeit, wenn irgendwie Stress ist.“[15]

Niklas religiöse Erfahrung liegt schon ca. 16 Jahre zurück, dennoch war während des Erhebungsprozess gut ersichtlich, dass diese Erfahrung für den 21-Jährigen immer noch sehr präsent und hoch emotional ist. Durch diese Erfahrung erklärt er seine Verbundenheit mit der Kirche.

5.4.2 Janik

Janik ist 19 Jahre alt und macht gerade ein *Freiwilliges Soziales Jahr* (FSJ) beim evangelischen Stadtjugenddienst. In Janiks Erzählungen zu dem, was er als religiöse Erfahrungen beschreibt, nehmen andere Menschen einen wesentlichen Platz ein.

Janik wuchs als Pflegekind in verschiedenen Familien auf, hatte aber durch eine Pflegemutter Kontakt zur Kirche, ging so zum Kindergottesdienst und ließ sich konfirmieren, zudem vertrat er den Organisten im Kindergottesdienst. Dadurch kam er in Kontakt mit Personen aus der Evangelischen Jugend (Kinder- und Jugendarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland), die ihn stark beeindruckten: „Dann gab’s ‘ne supercoole evangelische Jugend mit vielen Menschen, die irgendwie älter waren. Zu denen ich irgendwie Bezug ziehen konnte und irgendwie merken konnte irgendwie wachse ich an den Menschen noch und die sind spannend für mich. […] Und das Spannendste dabei für mich war irgendwie, vorher in meiner Kirchengemeinde hatte ich irgendwie nicht so den Bezug zum Glauben erstmal. […] Und dann auf dieser Kirchenkreisebene hab ich irgendwie ein supercoolen Diakon kennengelernt, mit dem ich irgendwie viel über meinen Glauben reden konnte. […] Und ich glaub, dass was mich irgendwie am meisten geprägt hat. Sind halt echt, irgendwie die Gespräche mit den Menschen. […] irgendwie sich einmal hinzusetzen

15 2 EZ HA 1 Niklas, 3.4.6.

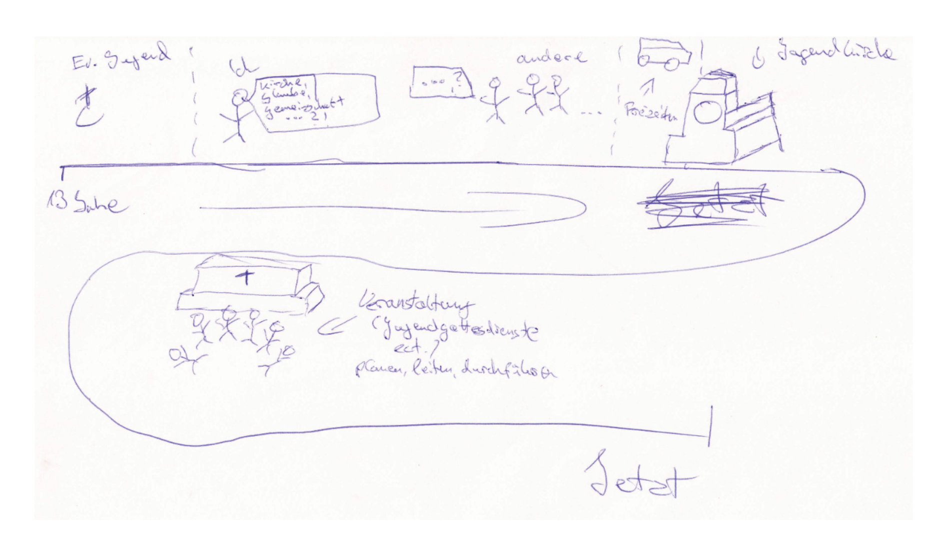


Abbildung 14: Zeichnung Janik.

und zu fragen, hey, was macht der Glaube mit dir. […] Genau, das ist für mich das Grundlegende. Also sonst komme ich nicht zum Glauben. Ich muss irgendwie für mich da was spüren und für mich muss das irgendwo auch ein Stück weit Sinn ergeben. Dass da was ist und dass ich an was glaube und das muss mir auch was bringen. Ansonsten bringt mir der Glaube ja, irgendwie nichts, sonst kann ich irgendwas auswendig lernen, aber das ist ja nicht das, was ich fühle. […] und ich persönlich für mich glaub nicht, dass Gott von uns irgendwie Stillstand oder möchte oder irgendwie möchte, dass es voran geht und genau diese Einsicht, dass ich für mich gemerkt habe, hey, ich spüre Gott da, wo ich bin, und nicht nur in der Kirche.“[16] Durch Janiks Biographie, die wechselnden familiären Umstände, wurden die stabilen Beziehungen in der Evangelischen Jugend für ihn sehr wichtig. Der Austausch, das Reflektieren und die eigene Weiterentwicklung sind Dinge, die er als religiöse Erfahrung versteht und die ihn prägen.

5.4.3 Sabine

Sabine ist 21 Jahre alt und macht gerade ein Praktikum bei einer Jugendkirche in Hannover, das viel mit ihrer religiösen Erfahrung zu tun hat. Sabine wuchs in einer Familie auf, die zwar Mitglied der Evangelisch-lutherischen Kirche ist, aber nicht

16 2 EZ HA 2 Janik, 7.13.15.18.21.29.

aktiv am kirchlichen Leben partizipiert oder in den Gottesdienst geht. Sabine besuchte aber wie viele ihrer Freund:innen den Kindergottesdienst und wurde später konfirmiert. Was Sabine jedoch prägte, war, dass sie mit ihrem Vater, der kaum zur Kirche ging, jeden Abend das *Vaterunser* betete.

Sabines Erzählung zur religiösen Erfahrung beginnt mit dem Abbruch des Studiums. Sabine wollte Lehrerin werden, hat sehr jung Abitur gemacht und dann nach kurzer Zeit das Studium abgebrochen. Sie war damals schon mehrere Monate zuhause, wusste aber nicht, was sie mit ihrem Leben machen sollte und welche Ausbildung sie interessierte.

„Ich weiß gar nicht, ob ich an dem Abend vor dem Erlebnis so wirklich gebetet habe. Es war dann so, dass ich geschlafen habe und am nächsten Morgen bin ich wach geworden und ich wusste, du kannst ein soziales Jahr bei der Diakonie machen. Das hab ich hier so schön lila dargestellt (zeigt auf das Bild) und war dann erst mal sehr glücklich mit der Idee und hab mich da beworben und bei meinem Gespräch und so, haben sie mich da zur Jugendkirche gebracht und dadurch habe ich die Evangelische Jugend kennengelernt. […] Und durch diese Entscheidung, die irgendwie über Nacht kam und mir gar nicht so bewusst ist, warum ich sie überhaupt getroffen habe. Ich bin einfach morgens aufgewacht und wusste, das will ich jetzt machen. Und das nach Wochen von im Bett rumliegen und schlechte Laune haben,

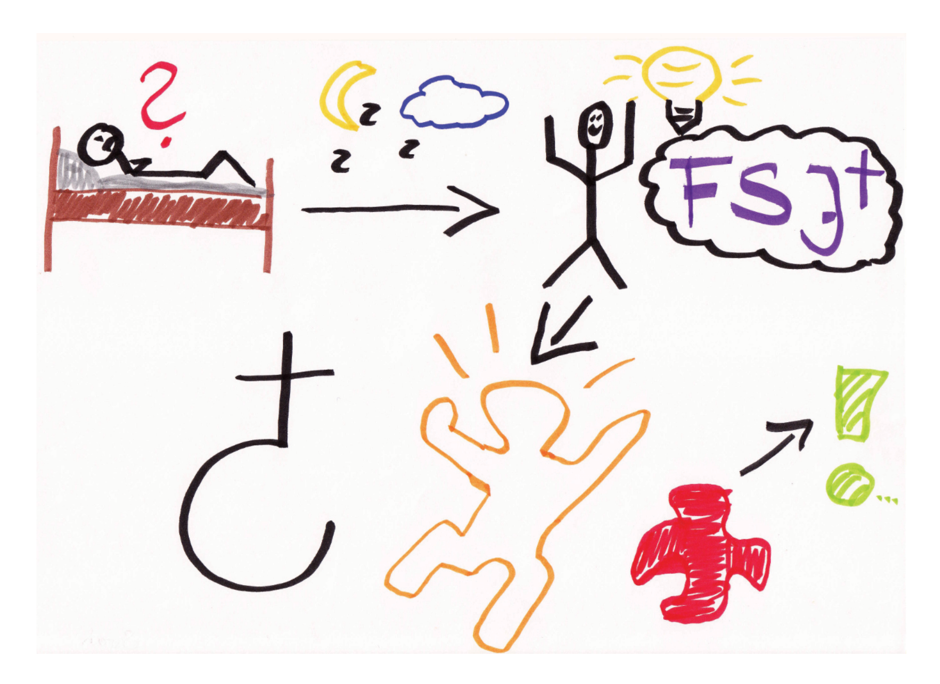


Abbildung 15: Zeichnung Sabine.

fand ich irgendwie sehr, sehr, als ob mir Gott so ein Schuss in die richtige Richtung gegeben hat. Und jetzt nach diesem Jahr weiß ich auch, dass ich definitiv da weiter hin möchte, was ich jetzt gemacht habe das ganze Jahr über und ja ich denke, meine religiöse Erfahrung ist in dem Sinne, dass ja, Gott mich auf den richtigen Weg gebracht hat, als ich nicht mehr wusste, was ich jetzt eigentlich mit meinem Leben anfangen soll.“[17]

5.4.4 Mirjam

Mirjam ist 31 Jahre alt und Theologin. Sie wuchs ländlich auf, lebt aber schon länger in Hannover. In der Erzählung selbst reflektiert sie, dass sich ihre religiösen Erfahrungen häufig an Lebenswenden abspielen.

Ihre religiöse Erfahrung steht in Zusammenhang mit einem Metallicakonzert. Mirjam ärgerte sich kurz vor dem Abitur sehr über ihre Mitschüler:innen. Deshalb beschloss sie gemeinsam mit ihrem damaligen Freund eine Auszeit zu nehmen. Die zwei kauften Tickets für ein Metallicakonzert und fuhren nach München. „Und ich mag Menschenmenge nicht ganz so gerne, was total ungewöhnlich ist, weil ich auf Metal-Konzerte total gerne gehe. Aber man sieht hier (zeigt auf das Bild) das M und das bin ich und man sieht hier, dass ich mich nicht in dieser Menschenmenge aufhalte […]. Auf einmal kam so ein Typ raus aus dem abgesperrten Bereich und verteilte irgendwie goldene Armbänder. Und Mensch, wenn’s da etwas zu holen gibt und es sieht schick aus, also haben wir uns zwei so goldene Armbänder geschnappt. Und stellen dann beim Einlass fest, dass das pures Glück war oder eben auch nicht,

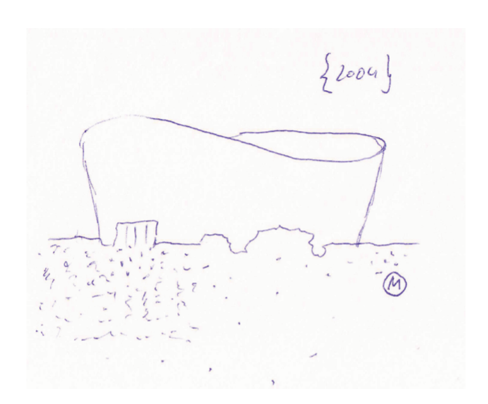


Abbildung 16: Zeichnung Mirjam.

17 2 EZ HA 3 Sabine, 3.5.

denn wir haben diese Armbänder bekommen, um in die erste Reihe zu kommen. Und dann haben wir dann einen Abend lang in der ersten Reihe gestanden und haben Metallica im Auge gehabt und für mich war das ein religiöser Erfahrung, auch zu dem Zeitpunkt, der mir total wichtig war, weil ich das als unheimliches, es mag banal klingen, aber es war ein riesen Geschenk zu dem Zeitpunkt. Einfach raus zu fahren die 300 km, sich ins Auto zu setzen und zu sagen, wir rocken jetzt einfach, obwohl uns gerade alles nervt und obwohl wir vielleicht auch ein bisschen Angst hatten, vor dem was jetzt kommt so. […] also ich hab danach gemerkt, das war einer der größten Effekte, dass ich so gemerkt habe, Mensch Mirjam, es gibt mehr als diese Abizeit […]. Also es gibt mehr, wir können gelassen an bestimmte Dinge ran gehen und es gibt da einen oder eine oder etwas, was für eine andere Realität sorgt oder was, ja, einfach auch mal dafür sorgt, dass ich an der Stelle außerhalb dessen denken kann, zum Beispiel an Normales hingehen, wo alle hingehen und mir einfach eine Entspanntheit, eine Gelassenheit und mir viel mehr zutrauen als ich selber tun kann."[18]

5.5 Gruppe 5, Zürich: Ronnie, Gina, Leandra und Felix

Ronnie, Gina, Leandra und Felix kannten sich alle schon vor der Datenerhebung. Ronnie und Felix sind gute Freunde und Gina und Leandra gute Freundinnen. Gina und Leandra kennen Ronnie, weil er als Koch in ihrem Konfirmand:innenlager dabei war und Felix kennen sie, weil er sich als Gruppenleiter im Konfirmand:innenunterricht engagiert. Alle vier wohnen in der Agglomeration von Zürich und sind vorwiegend durch den kirchlichen Unterricht mit christlichen Inhalten und der Kirche in Berührung gekommen.

5.5.1 Ronnie

Der 19-jährige *Ronnie* arbeitet als Koch. Seine Familie ist Mitglied der Evangelisch-reformierten Kirche, nimmt aber nicht aktiv am kirchlichen Leben teil. Religiös prägend für Ronnie war seine Zeit im Konfirmand:innenunterricht.

Ronnie war zur Zeit der religiösen Erfahrung im letzten Jahr seiner Lehre zum Koch und hatte sich bereit erklärt, im Konfirmand:innenlager für die ganze Gruppe zu kochen. Dieses Lager beschreibt er als einschneidend für seinen Glauben. Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass Ronnie selbst nicht am Programm des

18 2 EZ HA 4 Mirjam, 9.11.13.15.

Lagers teilgenommen hat, weil er sich mehrheitlich in der Küche aufhielt. Ab und zu war er jedoch auch bei den inhaltlichen Teilen präsent, besonders am Abend: „Ich habe eine Situation gezeichnet, in der ich 2016 im Konflager war, in Saas-Grund in der Küche und dort haben wir am zweitletzten Abend das Abendmahl genommen vor dem Feuer und für mich war das eine ganz spezielle Situation, einfach aus dem Grund, als wir alle so dort gestanden sind, habe ich zum einen Schweißausbruch bekommen, es ist mir kalt den Rücken herunter gelaufen, ich hatte mich wie nicht mehr ganz unter Kontrolle. Also ich wollte zwar den Arm bewegen, aber er hat sich einfach nicht bewegt. Aber trotzdem war da so eine gewisse Wärme um das Feuer, so eine Geborgenheit, die ich bis dahin noch nicht so gekannt habe und ich fand dann, also irgendwie krank bin ich nicht mehr, auch wenn ich zwei Tage zuvor noch krank war, aber ich habe das dann wirklich mit Gott in Verbindung gebracht und das zeigt eigentlich auch meine Zeichnung. […] Wenn ich zurückschaue, war das eigentlich dieser Punkt, an dem ich wirklich sagen musste, ja gut irgendjemanden gibt es dort oben. Vorher war immer so, ja Gott kann es geben, muss es nicht, aber das war wirklich so der Punkt, an dem ich sagen muss, doch es gibt ihn. In welcher Form ist immer etwas die Frage, das weiß ich auch bis jetzt noch nicht, aber das war eigentlich so ein bisschen der Ursprung meines Glaubens."[19]



Abbildung 17: Zeichnung Ronnie.

19 3 EZ ZH 1 Ronnie, 3.10.

5.5.2 Gina

Gina ist 16-jährig und geht auf das Gymnasium. Sie sagt von sich, dass sie nicht kirchlich aufgewachsen sei, jedoch ab der 3. Klasse den kirchlichen Unterricht besucht habe. Ansonsten ging sie sonntags selten in die Kirche, obwohl ihr Vater im Kirchenvorstand war.

Gina sagt offen, dass sie nicht sicher ist, ob sie an einen Gott glauben kann und soll. Für Gina hängen aber Religion und Mitgefühl entscheidend zusammen. Trotz ihrer Zweifel erzählt sie von verschiedenen Erlebnissen, welche sie als religiöse Erfahrungen deutet und die sich bei ihr eingeprägt haben: „Ich wollte einfach so kleine Situationen zeichnen. Ich habe einmal (zeigt auf das Bild) so ein-, jemandem den Lift aufgehalten, also wenn die Türe zu geht oder beim Zug, kurz geht, um zu drücken, das sind so kleine Sachen, aber es zeigt, dass man irgendwie, obwohl es Millionen Menschen gibt auf dieser Welt, dass man mit dem Einzelnen vielleicht für 5 Sekunden mitfühlt und ihm kurz drücken geht, damit er den Zug oder den Lift erwischt oder so. Hier (zeigt auf das Bild) habe ich auch so eine Situation gezeichnet. Als ich mit meinem



Abbildung 18: Zeichnung Gina.

Freund zwei Tage nach Konstanz ging und in Konstanz ist es ja sehr extrem, dass man überall Obdachlose sieht, die da sind und so. Klar wir waren wirklich nur zwei Tage da, haben aber irgendwie das ganze Wochenende damit verbracht, eigentlich diesen Obdachlosen Bananen und Brötchen zu bringen und so. Das ist auch so etwas, eben so ein wenig Mitgefühl zeigen, obwohl man diese Menschen ja gar nicht kennt. Man verbindet ja eigentlich gar nichts mit ihnen oder so. Aber man will ihnen ja irgendwie trotzdem helfen. […] Das ist jetzt ein wenig anders als die anderen beiden Zeichnungen, aber irgendwie hat mir die Stunde für mich alleine einfach irgendwie mega geholfen und ich habe, ich weiß nicht und ich habe Gott nicht wirklich gespürt, ich kann es eigentlich wirklich schon nicht sagen, aber einfach so die Gedanken, die man sich gemacht hat und so. Das hat irgendwie schon etwas in einem ausgelöst und es hat mich irgendwie in meinem Glauben bestärkt, ich kann zwar nicht beschreiben wieso, weil ich habe Gott nicht gespürt, aber irgendwie hat es ihn (den Glauben), dann doch gestärkt, also ich weiß nicht wieso."[20]

5.5.3 Leandra

Leandra, ebenfalls 16-jährig, ist Schülerin an einer Handelsmittelschule. Ihre Eltern haben keine Kirchenbindung. Leandra besuchte aber ab der 3. Klasse den kirchlichen Unterricht und ließ sich auch konfirmieren. Der Konfirmand:innenunterricht, der durch ein Team von Jugendlichen und die Pfarrperson geleitet wird, hat sie sehr angesprochen. Das hat dazu geführt, dass sie sich selbst nun in diesem Konf-Team engagiert.

In Leandras Zeichnung ihrer religiösen Erfahrung kommt das Spiel mit den Farben sehr deutlich zum Ausdruck. Sie beschreibt diese Erfahrung als einen Übergang von Grautönen zu einem farbenfrohen Bild. Obwohl Leandra durch ihren familiären Hintergrund vorwiegend säkular aufgewachsen ist, hat sie Jesus von Nazareth auf ihrem Bild dargestellt.

Leandra beginnt ihre Erzählung damit, dass sie die Probezeit am Gymnasium nicht bestanden hat. Zurück in der Sekundarschule ist sie in ein schwarzes Loch gefallen: „Alle; nein komm du schaffst das irgendwie, ich habe alle einfach ausgeschlossen […], ich bin in ein Loch gefallen. Ja das auf der Zeichnung sollte das schwarze Loch sein und auch das Buch, das Jesus aufhält, sind so Leben von verschiedenen Menschen und das ist gerade mein Leben und das ist gerade dieser Punkt, als ich dort.– (zeigt auf das Bild) und das bin ich. Das ist das Menschlein da, das kleine Ding. Ich habe wirklich alle ausgeschlossen und ich habe nichts gemacht.

20 3 EZ ZH 2 Gina, 8.10.12.



Abbildung 19: Zeichnung Leandra.

Ich bin auch nicht in die Sek, obwohl ich eigentlich etwas hätte machen sollen."[21] Leandra fand heraus, dass sie vielleicht doch noch eine Chance hatte nach der Sekundarschule in eine höhere Schule zu kommen, da ihre Aufnahmeprüfung noch für eine Handelsmittelschule gültig war. So wartete sie mehrere Wochen auf eine Ab- oder Zusage der Schule: „Es war in einer Lernstunde, in der man jeweils in der Aula der Schule ist und dann hat es geläutet und ich konnte raus gehen und dann hieß es einfach, ja ich habe es bekommen. Und ich fand einfach, ich schaute es die ganze Zeit an, es war mega warm das Telefon und das war so meine Erfahrung. Dann als das Telefon geklingelt hat, habe ich es genommen und es war wirklich so warm und dann dachte ich, es war keine Sonne und es ist ganz kalt und schattig, es war knapp nach dem Winter so Frühling und es war trotzdem so warm. Es hat niemand irgendwie eine Kollegin mir diesen Job gegeben, also das Telefon gegeben oder meine Mutter oder so. Logisch die Schule hat es gemacht, aber es hätte auch sein können, dass ich es nicht bekomme, dass ich wieder in die Schule gehen konnte oder irgendwie. Also für mich war die Erfahrung einfach ja irgendwie, einfach irgendetwas Höheres hat halt dieses Telefon zum Läuten gebracht. Für mich war das irgendwie einfach so. […] Und das ist farbenfroh, dass es weg vom Schwarzen ist, sollte das darstellen."[22]

21 3 EZ ZH 3 Leandra, 6.9.
22 3 EZ ZH 3 Leandra, 11.14.

Für Leandra ist dieser Telefonanruf, die Mitteilung, dass sie an der Handelsmittelschule zugelassen wird, eine prägende religiöse Erfahrung. Diese Nachricht transformierte das dumpfe Grau in ihrem Inneren zu einer neuen farbenfrohen Perspektive. Diese Veränderung bringt sie mit Gott in Verbindung und deutet das Geschehen als religiöse Erfahrung.

5.5.4 Felix

Felix ist Gastronomiefachmann und 21-jährig. Auch er stammt aus einer Familie, welche zwar Mitglied der Evangelisch-reformierten Kirche der Schweiz ist, jedoch keinerlei Bezug zur Kirche hat. Dementsprechend sagt er von sich, dass er nicht religiös aufgewachsen ist. Er hat aber ab der 3. Klasse den kirchlichen Unterricht besucht und sich konfirmieren lassen.

Seine religiösen Erfahrungen hat er auf einem Zeitstrahl aufgezeichnet. Angefangen im Jahr 2012 im Konfirmand:innenlager in Taizé bis 2017, wo er eine Erfahrung mit einem Dämon beschreibt. Auf seinem Bild werden Unterschiede zwischen sicheren Orten und der eher düsteren Außenwelt sichtbar. Gott wird wie bei den meisten Bildern mit Licht und hellen Farben dargestellt. „Angefangen hat alles eigentlich mit meinem Konflager in Taizé 2012. […] Ich war da ziemlich im Hin und



Abbildung 20: Zeichnung Felix.

Her, hatte psychisch etwas mein Down und ich weiß noch, wir hatten einen Gottesdienst, einen mega schönen eigentlich und haben Lieder gesungen und dadurch, dass meine Psyche so angeschlagen war und ich ziemlich down gewesen war, habe ich angefangen zu weinen und dann haben die Kollegen gefunden, ja geh ins Zimmer schlafen. Dann bin ich dann raus gegangen und ich habe aber während des ganzen Gottesdienstes immer so gedacht, Gott wenn es dich gibt, gib mir ein Zeichen. […] Dann bin ich dann aus diesem Gottesdienst raus und ging dann Richtung Schläge (Schlafräume) und da rannte mir eine wildfremde Person hinterher und hat mich einfach mal umarmt und hat mir gesagt, Gott ist mit dir und das war für mich so quasi der grundgebende Punkt, warum-, also das war für mich ein Zeichen, Gott gibt es.“[23]

Beim zweiten Punkt beschreibt Felix ein Erlebnis, als er zusammen mit Ronnie im Konflager kochte: „[A]ls wir das Abendmahl hatten und die Briefe der Jugendlichen verbrannt haben. Hat sich so wie eine Kuppel um uns gebildet. Also ich habe es gespürt und ich merkte, es wurde extrem warm und es war, als wären wir abgeschottet von der Außenwelt. Es war ähm nicht bedrückend aber befreiend, schön warm.“[24] Bei der dritten Erfahrung, die Felix als religiös einstuft, erzählt er von einem Dämon: „Dann das dritte Bild. Das ist 2017. Da hatte ich ein kleines Problem mit einem Dämon. Mit der Hilfe von Adrian (Pfarrer) konnte ich dann das besiegen, also den Dämon loswerden. Sein damaliger Konflehrer war auch dabei. Also wir haben zu dritt quasi einen Exorzismus in Anführungszeichen durchgeführt und ja ähm, den bin ich jetzt los und hat mir dann auch gezeigt ‚ja ebe’ das Gegenteil von Gott, aber trotzdem das ich es mit Gottes Hilfe losgeworden bin.“[25]

5.6 Gruppe 6, Zürich: Sara, Tobi, Colin und Simone

Die vierte Gruppe besteht aus Personen, die ebenfalls in der Agglomeration von Zürich leben. Colin war die Kontaktperson und hat die anderen drei jungen Erwachsenen zu dieser Erhebung eingeladen. Colin ist der Pfarrer vor Ort und kennt alle drei, die sich untereinander nicht oder nicht gut kennen. Colin hat ebenfalls an der Erhebung teilgenommen und gehört zur älteren Kontrollgruppe.

23 3 EZ ZH 4 Felix, 5.
24 3 EZ ZH 4 Felix, 9.
25 3 EZ ZH 4 Felix, 11.

5.6.1 Sara

Sara ist 22 Jahre alt und studiert in Zürich. Sie sagt von sich, dass sie christlich aufgewachsen sei, aber nur sehr selten in die Kirche gegangen sei, zum Beispiel an Weihnachten und Ostern. Bei den Großeltern wurde jedoch immer vor dem Abendessen das *Vaterunser* gebetet. Sara wurde von Colin konfirmiert und engagiert sich seitdem jährlich im Jugendlager der Kirchgemeinde. Sie leitet jeweils mit Colin und anderen Jugendlichen und jungen Erwachsenen das Konfirmand:innenlager.

Saras wichtigste religiöse Erfahrungen machen sich an den kirchlichen Lagern fest, in die sie involviert ist und sind dementsprechend rhythmisiert: „Also ich habe eigentlich alles ein wenig an den Lagern aufgehängt für mich, weil das sind für mich so meine, eigentlich so meine religiösen,– also die wichtigen religiösen Erfahrungen im Jahr. Also einerseits für mich und anderseits auch zu sehen, wie es andere Leute auch erfahren, also wie wir miteinander dann Religion leben. Für mich hat Religion extrem viel mit der Gemeinschaft zu tun und äh habe ich da so ein Lagerhaus gezeichnet in den Bergen, weil wir oft mal in den Bergen sind und dann in jedem Fenster ist dann eigentlich eines der Lager repräsentiert, in denen wir bis jetzt



Abbildung 21: Zeichnung Sara.

waren. […] die Gemeinschaft und man setzt sich halt mit seinem Glauben auseinander und ich finde das immer schön, wenn dann in einer Diskussion entstehen dann so Gedankengänge, in denen sich vorher nicht immer mal-, also man hat es sich vielleicht nicht schon überlegt, was man selber eigentlich überhaupt glaubt.“[26]

Für Sara bieten die Lager Räume, in denen sie Zeit findet über ihre religiösen Überzeugungen nachzudenken und diese im Gespräch mit anderen Menschen zu reflektieren. Sowohl die Lagergemeinschaft als auch die Diskurskultur sind ihr sehr wichtig.

5.6.2 Tobi

Tobi ist 23 Jahre alt und hat eine kaufmännische Lehre absolviert. Grundsätzlich ist er aber eher ein Lebenskünstler, der immer selbständig tätig war. Tobi ist philippinischer Herkunft und bei den Großeltern aufgewachsen, die wenig Kontakt zur Kirche hatten. Dennoch ließ sich Tobi konfirmieren. Ein zentrales Thema in Tobis Leben ist, dass er sich einsam und nicht verstanden fühlt.



Abbildung 22: Zeichnung Tobi.

Eine einschneidende religiöse Erfahrung hatte er mit 17 während einer sehr schwierigen Lebensphase: „Also meine erste Zeichnung handelt davon, als ich 17 Jahre alt war.

26 4 EZ SG 1 Sara, 4.11.

Ich bin bei meinen Großeltern aufgewachsen und ja als ich in der Pubertät war, ist es relativ kompliziert geworden, mit Alkohol und sagen wir mit allem Möglichen. Als dann das Ganze völlig eskaliert ist, ist dann an diesem Tag auch die Polizei zu uns gekommen. Und ich bin da der Schwarze (auf der Zeichnung), der am Boden hockt und ich wusste nicht wie weiter. Die einzige Person, die mir eingefallen ist, um sie anzurufen, sitzt neben mir, war aus dem Konflager mein Pfarrer Colin. Und ja, er ist dann, glaube ich, aus einem Meeting direkt gekommen, um mir zu helfen. Ja es war relativ schwer für mich, weil ich das Gefühl hatte, ich bin mega alleine auf dieser Welt und niemand kann mir helfen und Colin kam dann. Ich habe dann halt erwartet, dass er auch wütend auf mich ist und das Gegenteil war der Fall. Er hat mega lieb auf mich eingeredet, ich solle doch diese Türe aufmachen, nicht mich selber einsperren. Durch das, dass halt Colin Pfarrer war, habe ich das ganze hinterfragt. Was ist seine Motivation? Warum hilft er einem jungen Menschen wie mir? Ich war eigentlich nur im Konflager und weiß nicht, ob ich so gut mitgemacht habe, ich habe einfach geschaut, dass ich keine Probleme bekomme. Und ja das Gefühl, es war wie, eigentlich im Regen, in dem ich hocke, dass die Sonne aufgeht, ich bin doch nicht so alleine. Und diese Motivation, die mein Pfarrer antreibt, könnte ja gut möglich sein, dass die mich auch antreibt. Ja, und dieser Moment, wenn es halt auch jetzt mal wieder nicht super läuft und sonst wieder Probleme gibt, denke ich einfach wieder an diesen Moment zurück. Ich glaube, schlimmer als dort hätte es nicht sein können, also es kann nicht mehr so schlimm werden, wie es dort war. […] Ja, es war für mich wie klar.– Ja also ich weiß ja nicht, wie es in ihm ausgesehen hat, aber für mich war es wie klar, dass es Gott gewesen war. Weil, ich nehme an, sonst hätte er nicht diesen Weg gewählt, also Theologie zu studieren.“[27]

5.6.3 Colin

Colin arbeitet als Pfarrer im Raum Zürich und ist 40 Jahre alt. Er war sofort bereit, an der Studie teilzunehmen und junge Menschen aus seiner Gemeinde dazu einzuladen. Er fragte bewusst Jugendliche an, die er kirchlich nicht zur Kerngemeinde zählt. Colin hat auf seinem Bild einen Zeitstrahl gemalt mit kleineren und zwei größeren Punkten. Für ihn gibt es im Leben viele religiöse Erfahrungen, doch nicht alle sind gleichermaßen einschneidend: „Und was für mich so die gelbe Linie bedeutet (zeigt die Linie auf dem Bild) ist eigentlich so das Göttliche, das aber auch durch Menschen wirkt, das eigentlich immer da war. Das manchmal gewirkt hat bewusst und manchmal unbewusst und so die religiösen Erfahrungen, die ganz

27 4 EZ SG 2 Tobi, 3.6.8.20.

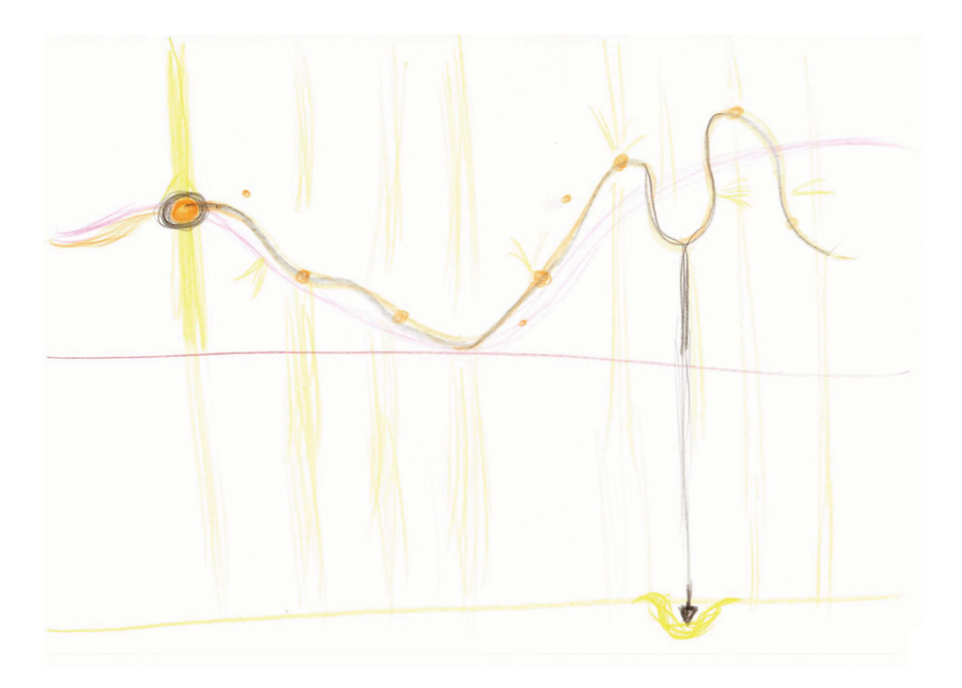


Abbildung 23: Zeichnung Colin.

vielen Punkte (zeigt die Punkte auf dem Bild), das sind auch die so aus dem Alltagsleben mit der Familie. Das sind so kleine Einzelfälle, die nicht für mich,– sind religiöse Erfahrungen nicht unbedingt an Gott gebunden, die können auch über Menschen wirken oder funktionieren.“[28]

Zwei für Colin sehr wichtige religiöse Erfahrungen hat er im Ausland gemacht, eine als Kind und eine als Erwachsener, als er fast ertrunken wäre. Die erste Erfahrung hat er im Alter von zehn Jahren in Kamerun gemacht.

Mit seiner Familie war er zu Besuch bei einem Onkel. In dieser Zeit fanden in Kamerun Kämpfe statt und es lagen Leichen auf dem Boden. Die Familie musste mit dem Onkel und den Cousins ein gefährliches Gebiet durchqueren: „Es lagen Leichen auf dem Boden und dann sagten wir, ja kann man nicht anhalten und helfen. Dann hieß es, nein das ist viel zu gefährlich und so, wir fahren weiter. Dann waren wir ein paar Tage dort, ich war, glaube ich, so in einem vorpubertären Schub gewesen und hatte so das Gefühl, was ist das für ein Gott, der so etwas zulässt. Dann hieß es, es kommt heute eine ganz gefährliche Route, wenn wir durch diese drei Dörfer durch

28 4 EZ SG 3 Colin, 10.

sind, dann ist alles gut. Genau, ich habe dann im Voraus gesagt, so lieber Gott jetzt mach mal gefälligst etwas, jetzt wollen wir mal sehen, dass es dich gibt. [...] wir mit dem Lastwagen kamen nicht weg und innerhalb von vielleicht 40 Sekunden kamen 50 Leute aus dem Busch gerannt mit Macheten in der Hand, mit Fackeln, mit allem und haben irgend in ihrem Englisch auf meinen Cousin und den Chauffeur eingeredet und ich glaube, die Idee wäre gewesen, dass sie uns jetzt umbringen. [...] Also es war wirklich auffällig, die waren wirklich extrem aggressiv, sie haben wirklich auf das Auto geschlagen und irgendwie, ich weiß nicht ob der Chef, irgendeiner gekommen ist und hat gesagt, ja ist gut, ihr könnt gehen und dann konnten wir weiterfahren. Das war eine recht intensive Erfahrung."[29] Das zweite Ereignis, von dem Colin berichtet, geschah auf einer Gemeindereise in Costa Rica: „Wir kamen am Abend an und gingen noch baden. Nicht viel überlegt. Und irgendwann wollte ich wieder reinschwimmen und bin nicht mehr reingekommen. Es hat mich immer rausgezogen. Ich habe angefangen zu kraulen, noch schneller, noch mehr und immer.– Dann habe ich eine Welle darüber erwischt, wieder versucht. Es ist nicht vorwärts gegangen. Und dann war wirklich so letzte Sekunde gewesen, ich habe so überlegt, ok jetzt ist das Leben vorbei, ich überlege nochmals kurz, was so gewesen war und bin, [...] in diesem Stress drin, immer noch schneller, noch mehr, noch mehr Wasser geschluckt und so wirklich, ich würde sagen so drei Sekunden vor dem Ertrinken, kam ich irgendwie quer hinaus. [...] Ich glaube, für mich würde Gott durch Menschen genau so wirken wie direkt, soweit müsste es nicht.– Das sind jetzt einfach zwei wirklich so spezielle Erfahrungen gewesen."[30]

5.6.4 Simone

Simone ist 17 Jahre alt und besucht das Gymnasium. Sie ging ab und zu zur Kirche aber nicht regelmäßig, dies vorwiegend dann, wenn die Mutter und Schwester mit dem Kirchenchor einen Auftritt hatten.

Simones religiöse Erfahrung hat auf einer Städtereise in einer Gruppe stattgefunden, auf der sie mit obdachlosen Menschen in Kontakt kamen. Die Reise wurde von Colin als Reise nach der Konfirmation ausgeschrieben und Simone fuhr aus Interesse mit. Auf der Reise hatte die Gruppe den Auftrag, einer Person in Barcelona etwas Gutes zu tun: „Der war hier gerade (zeigt auf das Bild) in der Mülltonne, mit seinem Einkaufswagen am Wühlen und dann sind wir so vier, fünf Mädchen waren wir, haben ihn gesehen und haben angefangen mit ihm zu reden. Er

29 4 EZ SG 3 Colin, 6.
30 4 EZ SG 3 Colin, 8.17.



Abbildung 24: Zeichnung Simone.

hat aber kein Deutsch gesprochen nur chinesisch, das ist ein bisschen schwer geworden, aber wir haben dann mit ihm gesprochen und so und ein paar kauften dann für ihn etwas zu essen. Ich bin dann mit jemandem dortgeblieben und habe angefangen, mich mit ihm mit Händen und Füßen etwas zu unterhalten. Ja und das war wie der Auslöser, weil da ist es um Nächstenliebe gegangen vor allem im Lager. Das hat mir dann wie,– ja da als er dann ging, bin ich weinend weggegangen, weil es mir so.– Er hat so gestrahlt am Schluss und selbst auch geweint, als er ging, weil ich glaube das war, weil schon ewig niemand mehr mit ihm geredet hatte und das war wie der Auslöser. […] Danach habe ich mich entschieden, meine Maturaarbeit über Nächstenliebe zu schreiben. Dafür musste ich dann in der Bibel einige Sachen nachlesen. Für das musste ich auch in so eine christliche Anstalt, also ja in ein Behindertenheim und dort mitarbeiten. […]. Ich finde es hat alles ein wenig damit zu tun. So seine Geschichte (zeigt auf das gezeichnete Buch) hat auch viel mit Gott zu tun und ja, also ich finde alles das Religiöse gehört halt auch zu Gott irgendwie.“[31]

5.7 Zusammenfassung: Definition religiöser Erfahrung aus der Perspektive der Co-Forschenden

Religiöse Erfahrungen werden als Momentaufnahme, in der ein Prozess ausgelöst wird, wahrgenommen. Mirjam fasst diese Momente wie folgt zusammen: „[I]ch glaube religiöse Erfahrungen sind heilige Zeiten. Die einem manchmal vielleicht die Schuhe ausziehen lassen, also sprich auch heilige Worte sind, aber ich glaube das

31 4 EZ SG 4 Simone, 7.9.14.

beschreibt es, Zeiten, die mich spüren lassen, dass es so was wie Ewigkeit gibt."[32] Zudem werden diese Erlebnisse von allen Co-Forschenden mit Transzendenz in Verbindung gebracht und mehrheitlich in ein christliches Sinnsystem eingeordnet.[33] Religiöse Erfahrung wird mit Unkontrollierbarkeit, (Gottes-)Erkenntnis, neuen Einsichten und hoher Emotionalität in Verbindung gebracht.

Im Folgenden werden die Definitionen der Co-Forschenden aufgelistet, sodass ein Überblick gegeben werden kann. Wesentlich ist dabei zu erwähnen, dass diese Definitionen ganz am Beginn der Erhebung entstanden sind und sich im Laufe des Erhebungsprozess, insbesondere in der Gruppendiskussion, weiter ausdifferenziert haben und vor allem biographisch verankert wurden:

> *Abby:* „This experience is a moment in my life that occurs without my control or anyone else's. I have no explanation for the event or feeling. I only know that there is a greater power."[34]
> *Vanessa:* „Knowing that I am loved and feeling humbled by the knowledge that God exists."[35]
> *Carmen:* „Anything that connects me to the divine presence. Nature an overwhelming connection to Divinity – and especially answered prayer as well as knowing that I am hearing, seeing, feeling, answers to the need in questions in my spirit."[36]
> *Kristine:* „I believe that a religious experience is when a person feels a strong connection to a higher power/being and feels more at peace and changed after the experience."[37]
> *John:* „To me a religious experience is any experience in which I clearly see God at work."[38]
> *Micah:* „A religious experience is something that I think all Christians will have throughout their lives."[39]
> *Sophie:* „It's a time when you feel God and for me want to pursue a relationship."[40]
> *Tim:* „Anything that has to do with the God of Christianity."[41]
> *Niklas:* „Eine religiöse Erfahrung ist für mich, wenn ich etwas erlebe, das mir Selbstvertrauen gibt und mir zeigt, egal was ich tue, Gott ist bei mir."[42]
> *Janik:* „Eine religiöse Erfahrung ist für mich etwas, in der ich meine Gedanken, Gefühle mit anderen teile, oder Gott bei mir spüre."[43]

32 2 D HA 4 Mirjam, 134.
33 Die Einordnung in das christliche Sinnsystem ist m. E. nicht überraschend, denn es wurde ja schon beim Forschungsdesign festgelegt, dass diese Studie auf religiöse Phänomene im Christentum beschränkt sein soll. Dementsprechend partizipierten junge Menschen in den Erhebungen, die von sich sagen, dass sie im christlichen Sinnsystem religiöse Erfahrungen gemacht haben.
34 1 Q L.A. 1 Abby.
35 1 Q L.A. 2 Vanessa.
36 1 Q L.A. 3 Carmen.
37 1 Q L.A. 4 Kristine.
38 1 Q L.A. 5 John.
39 1 Q L.A. 6 Micah.
40 1 Q L.A. 7 Sophie.
41 1 Q L.A. 8 Tim.
42 2 Q HA 1 Niklas.
43 2 Q HA 2 Janik.

Sabine: „Ein Moment oder eine Situation in der sich Gott bemerkbar gemacht hat.“[44]
Mirjam: „Eine Erfahrung, die ich selbst nicht schaffen kann, die mein innerstes Wesen berührt und verändert hinterlässt.“[45]
Ronnie: „Eine religiöse Erfahrung ist für mich eine Erfahrung, in der ein spezielles Gefühl hervor kommt zum Beispiel Geborgenheit, Sicherheit.“[46]
Gina: „Eine Erfahrung, bei der man spürt, dass da noch mehr ist als nur vor sich hin zu leben und dann zu sterben.“[47]
Leandra: „Eine Erfahrung mit einer höheren Macht, welche mir half, meinen Weg zu finden.“[48]
Felix: „Für mich ist eine religiöse Erfahrung eine Erfahrung mit Gott, in der man psychisch einen Schritt zum Wissen, dass es Gott gibt, macht.“[49]
Sara: „Eine spirituelle Erfahrung/ein Erlebnis. Persönlich erlebe ich dies vor allem in Zusammenhang mit einer Gemeinschaft.“[50]
Tobi: „Für mich ist eine religiöse Erfahrung, wenn nur schon ein Gedankengang oder etwas wie eine spontane Eingebung mein Gefühl/Zustand positiv verändert.“[51]
Colin: „Eine Erfahrung zwischen Gott und Mensch und erfahrbar im Medium Mensch.“[52]
Simone: „Gottesdienst besuchen, mit religiösen Leuten ein Gespräch führen, Singen/ Beten vor dem Essen.“[53]

Die religiöse Erfahrung und die davon ausgehenden Veränderungen sind in den Geschichten der Co-Forschenden *Wirken Gottes* bzw. *Glaubenserfahrungen.* Das heißt Transzendenz ist Teil und Inhalt der Erfahrungen und Gott oder eine höhere Macht wird als Anstoß für Veränderung gesehen. Allen Erfahrungen gemeinsam ist, dass sie immer eine Veränderung im bzw. des Alltags bewirken. Trotz des starken Transzendenzbezugs in den Definitionen religiöser Erfahrung gehen die Co-Forschenden davon aus, dass diese Erfahrungen auch gedeutete Erfahrungen sind.[54] So schließen sich in den persönlichen Definitionen religiöser Erfahrung Transzendenz und Deutung nicht aus. Transzendenzerfahrungen und gedeutete Erfahrungen gehen Hand in Hand. Dabei ist auffällig, dass ein substantieller Gottes- und Religionsbegriff und das Bewusstsein der individuellen Deutungspraxis religiöser Erfahrungen kein Dualismus sein müssen. Bei den Co-Forschenden werden diese Dinge selbstverständlich zusammengedacht und als sich ergänzende Dimensionen angesehen.

44 2 Q HA 3 Sabine.
45 2 Q HA 4 Mirjam.
46 3 Q ZH 1 Ronnie.
47 3 Q ZH 2 Gina.
48 3 Q ZH 3 Leandra.
49 3 Q ZH 4 Felix.
50 4 Q SG 1 Sara.
51 4 Q SG 2 Tobi.
52 4 Q SG 3 Colin.
53 4 Q SG 4 Simone.
54 Vgl. die zwei Kapitel: *Versprachlichung* und *Subjekthaftigkeit.*

6 Exkurs: innere Aspekte und grundsätzliche Beobachtungen zu den religiösen Erfahrungen der fall- und gruppenübergreifenden Auswertung

Der Kern der induktiven Analyse besteht aus dem Kapitel *die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens.* Dabei stehen viele prozessuale Aspekte im Vordergrund. Parallel dazu haben sich beim Codieren einige Themen als wesentlich herausgestellt, welche zwar nicht direkt den prozessualen Aspekten zugeordnet werden können, die jedoch zentral sind für ein grundsätzliches Verständnis religiöser Erfahrung. Bei diesen Aspekten werden die *Bedeutung* der religiösen Erfahrung für das Individuum, die vielschichtige Thematik der *Prägung* und die Herausforderungen der *Versprachlichung* solcher Erfahrungen gerade durch ihre hohe *Subjektivität* sichtbar. Im Folgenden werden diese vier Themen dargestellt.

6.1 Die Bedeutung religiöser Erfahrungen für die Co-Forschenden

Religiöse Erfahrungen sind für viele der Co-Forschenden von großer Bedeutung und Meilensteine in der persönlichen religiösen Biographie und Identität. Wie wichtig religiöse Erfahrungen für die Co-Forschenden sind, wurde schon im einführenden Fragebogen deutlich, dies wurde später in der Erhebung, vor allem in den Gruppengesprächen, wieder aufgenommen.

Religiöse Erfahrungen sind eng verknüpft mit einem persönlichen in Anspruch nehmen von gelernten und geprägten Glaubensinhalten. Sie sind es, die zu einer persönlichen Aneignung (christlich) religiöser Inhalte führen. Sophie bringt dies sowohl im Fragebogen als auch in der Diskussion auf den Punkt: „They help bring to life the concepts you are taught."[1] und „They completely changed my faith for me."[2] Religiöse Erfahrungen machen also etwas lebendig bzw. erwecken etwas zum Leben, das in einem solchen Maße persönliche Bedeutung gewinnt, dass es unter gewissen Umständen zu einer Veränderung des Referenzrahmens führt. In der religiösen Erfahrung wird eine Prägung und ein Vorwissen zum Leben erweckt und gewinnt dadurch an persönlicher Bedeutung und zwar in dem Maße, dass sie eine

1 1 Q L.A. 7 Sophie.

2 1 D L.A. 7 Sophie, 51.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-011

Hinweisfunktion auf Gott einnehmen: „I feel that religious experiences are important to my life because they remind me that a higher power exists.“[3] Diese Hinweisfunktion wird sogar dann sichtbar, wenn religiöse Erfahrung nicht als wesentlich dargestellt wird wie in Micahs Fragebogen: „Religious experiences don't have much importance in my faith to be honest. The only importance that it has is it reminds me that God is always there.“[4]

Die Bedeutung religiöser Erfahrung liegt nicht nur in der Hinweisfunktion, sondern sie werden auch als Eckstein des persönlichen Glaubens bezeichnet: „I think they really support my faith and give a – maybe a conerstone for it.“[5] Auch bei den Co-Forschenden, die eher mit kirchenfernem Hintergrund aufgewachsen sind, sind es die religiösen Erfahrungen, die Glauben ermöglichen: „Das Einzige, das sich eigentlich wirklich geändert hat, ist, dass ich jetzt sozusagen wie daran glaube, dass es Gott gibt, aber eigentlich auf meinen Alltag selber wirkt sich das Ganze nicht aus. Es gibt gewisse Situationen, wie zum Beispiel mal am Abend, wenn man alleine ist oder so, in denen man auf das zurückkommt, an das denkt, dementsprechend betet, aber jetzt für den normalen Alltag hat sich für mich persönlich nichts geändert.“[6] Sabine geht so weit, dass sie die religiöse Erfahrung als Grundlage des Glaubens sieht, und zwar insbesondere deshalb, weil die westliche Welt und das westliche Denken auf Beweise ausgelegt sind und religiöse Erfahrung diesen ‚Beweis‘ liefert. Dabei werden auch in Sabines Gedankengang Erfahrung und Prägung verknüpft: „Ich kann mir vorstellen, dass es irgendwo mit einer Erziehungsfrage zu tun hat, dass wir gerade in der westlichen Welt dazu erzogen sind, alles zu hinterfragen. Wenn wir keinen Beweis für etwas haben, selbst wenn wir den Beweis nur für uns sehen, dass es dann nicht existieren kann. Deshalb Leute die gläubig sind auch bewusst, so wie du halt (schaut zu Mirjam) das halt so bewusst siehst, in einer Situation etwas Göttliches sehen und deshalb so in Gott rein projizieren und wenn sie sowas nicht haben, dann sind sie einfach nicht gläubig. Somit gibt es, in der westlichen Welt zumindest, da wir ja alles hinterfragen, denk ich, keinen Glauben ohne religiöse Erfahrung. So könnte ich es mir erklären.“[7]

Welche Funktionen religiöse Erfahrungen im Einzelnen übernehmen und wie das Zusammenspiel von Kontingenz und Resilienz, Glaube und (Gottes-)Erkenntnis aussieht, wird im Kapitel *Darstellung der Ergebnisse der fall- und gruppenübergreifenden Auswertung: eine Grounded Theory über die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* genauer erläutert.

3 1 Q L.A. 4 Kristine.
4 1 Q L.A. 6 Micah.
5 1 D L.A. 5 John, 4.
6 3 D ZH 1 Ronnie, 8.
7 2 D HA 3 Sabine, 46.

6.2 „Prägung“ als liquides Phänomen vor, während und nach der religiösen Erfahrung

Wie im vorherigen Kapitel ersichtlich wurde, kann religiöse Erfahrung als bedeutender Faktor angesehen werden, durch den erlernte religiöse Inhalte zum Leben erweckt werden und durch den eine persönliche Aneignung ermöglicht wird. Alle Co-Forschenden hatten Zugang zu religiösem Wissen, zum Beispiel durch den Konfirmationsunterricht oder aber durch die Familie. Die Bedeutung der religiösen Inhalte für das persönliche Leben erschloss sich allerdings erst durch die Erfahrung(en) selbst.

Eine religiöse Prägung, die spezifische christliche Interpretationen ermöglicht, kann im Falle dieser typologischen Forschung nicht nur auf die familiäre Herkunft reduziert werden, denn wie sich in den Narrativen der Co-Forschenden zeigt, gibt es religiöse Prägungen vor, während und nach dem religiösen Erlebnis, welche für die Veränderung und die Aufrechterhaltung der Veränderung des persönlichen Referenzrahmens wichtig sind, so zum Beispiel Sabine: „Ja also eigentlich erst, nachdem das FSJ angefangen hatte. Durch das Gefühl, dass was ich da hatte, so dass ich mich sehr schnell in unserer Kirche sehr zu Hause und wohl gefühlt habe. Die Gespräche mit meinem Anleiter, unseren Anleitern, das, ja, da hab ich das erst registriert, so, das war bestimmt Gott, so diese Sicherheit, hab ich dadurch bekommen.“[8] (Religiöse) Prägungen geschehen auf so verschiedenen Ebenen wie der familiären, freundschaftlichen und medialen, aber auch auf Social Media, bei einem Hobby und im Freizeitbereich allgemein – erinnert sei hierbei zum Beispiel an die Geschichten mit der Fernsehpredigt von Carmen im Fitnesscenter und dem Youtube-Liedervideo von Vanessa.

In den Narrativen ist erkennbar, dass es verschiedene Ebenen der Prägung gibt, die sich gegenseitig beeinflussen und nicht wirklich scharf zu trennen sind. So gibt es bei den Co-Forschenden familiale, relationale und inhaltliche religiöse Prägungen und solche, die durch religiöse Praktiken[9] entstehen. Diese Prägungen sind sehr vielfältig und erfahren gleichzeitig auch immer Gegenprägungen. So muss gerade

---

8 2 EZ HA 3 Sabine, 17.

9 Vgl. z. B. Ronnie, bei dem die religiöse Praktik zusammenfällt mit der religiösen Erfahrung: „Ich habe eine Situation gezeichnet, in der ich 2016 im Konflager war, in Saas- Grund in der Küche und dort haben wir am zweitletzten Abend das Abendmahl genommen vor dem Feuer und für mich war das eine ganz spezielle Situation, […] aber ich habe das dann wirklich mit Gott in Verbindung gebracht und das zeigt eigentlich auch meine Zeichnung.“ 3 EZ ZH 1 Ronnie, 3. Oder Vanessa, welche eine ihrer ritualisierten religiösen Praktiken folgendermaßen beschreibt: „And I started wearing a cross necklace and whenever I felt nervous or really upset, I would just hold onto it.“ 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 15.

durch die Bedingungen einer pluralen und spätmodernen Gesellschaft auch die religiöse Prägung als ein liquides Phänomen aufgefasst werden.

Viele der Co-Forschenden, die aus den USA stammen, wurden in ihrer Familie christlich geprägt. Außer Carmen sind alle mit ihrer Familie ab und zu in die Kirche gegangen und Abby, John, Micah, Sophie und Tim haben an christlichen Jugendcamps teilgenommen.[10] Im Gegensatz dazu kamen die meisten der Deutschen und Schweizer Co-Forschenden später, zum Beispiel durch den kirchlichen Unterricht und die Konfirmation, vermehrt mit christlichen Inhalten in Kontakt, so zum Beispiel Ronnie und Leandra: „Ich bin in einer Familie aufgewachsen, die zwar religiös ist, aber nicht streng religiös. Geprägt wurde ich durch den Konfunti“[11], „Mit meinen Eltern -> gar nicht, erst ab dem 3.Klassunti“[12]. Deshalb nehmen in diesen Erzählungen Pfarrpersonen und der kirchliche Unterricht eine wesentliche Rolle in Bezug auf religiös prägende Faktoren ein.

In den Geschichten zeigt sich, dass nicht nur einzelne Personen religiös prägend sind, sondern auch verschiedene Gruppierungen von Menschen, die in der Analyse mit dem Code *Christliches Setting* versehen wurden. So erzählt zum Beispiel Sara: „Ja die Gemeinschaft und man setzt sich halt mit seinem Glauben auseinander und ich finde das immer schön, wenn dann in einer Diskussion entstehen dann so Gedankengänge, wo sich vorher nicht immer mal-, also man hat es sich vielleicht nicht schon überlegt, was man selber eigentlich überhaupt glaubt.“[13]

Es sind also einzelne Menschen, aber auch Gemeinschaften, zum Beispiel aus dem Freund:innenkreis, der Jugendkirche, oder einer Gebetsgruppe an der Universität, die für die Co-Forschenden religiös prägend sind. Ebenso können aber auch religiöse Lieder und gestreamte Gottesdienste prägend für die persönliche Lebensdeutung sein. Zudem ist insbesondere in den USA die religiöse Prägung über YouTube, die sozialen Medien und verschiedene Fernsehsender nicht zu vernachlässigen.[14]

10 Vgl. z. B. 1 Q L.A. 1 Abby, 1 Q L.A. 5 John, 1 Q L.A. 6 Micah, 1 Q L.A. 7 Sophie, 1 Q L.A. 8 Tim.
11 3 Q ZH 1 Ronnie.
12 3 Q ZH 3 Leandra.
13 4 EZ SG 1 Sara, 11.
14 Auf zwei Unterschiede innerhalb der Co-Forschenden-Gruppe sei hier nochmals hingewiesen: In dieser typologischen Forschung ist in den USA eher das familiäre Umfeld religiös prägend, in Deutschland und der Schweiz eher das kirchlich-institutionelle bzw. ihre Vertreter:innen. Der zweite Unterschied liegt in der religiösen Prägung durch mediale Aspekte, diese zeigen sich in den Co-Forschenden-Gruppen aus den USA ausgeprägter als in denen aus Kontinentaleuropa.

6.3 Versprachlichung

In den Narrationen wird ersichtlich, dass religiöse Erfahrung ein höchst persönlicher Gegenstand ist. Die freiwillig an der Forschung partizipierenden jungen Menschen konnten nicht spontan auf ein vorgeformtes Narrativ zurückgreifen. Zu Beginn jeder Erhebungsphase, unabhängig des Landes, Ortes, Alters oder des Grades der Kirchlichkeit, war eine fragende, unsichere Sprachlosigkeit vorzufinden. Alle Teilnehmenden waren zuerst auf eine Verknüpfung der Thematik mit ihrem Leben angewiesen. Dies fand vorwiegend in Gesprächen vor der Erhebung und während des Ausfüllens des Fragebogens statt.

Der kurze, standardisierte Fragebogen erwies sich als zentral, um überhaupt an einen Punkt zu gelangen, an dem die persönlichen Geschichten erzählt werden konnten. Zudem war gerade in dieser ersten Phase der Erhebung ein Verständigungsprozess untereinander und mit der Forscherin zu beobachten, und zwar darüber, ob es in diesem Setting legitim sei, Erlebnisse zu erzählen, die in einem alltäglichen Setting stattgefunden haben, die aber persönlich als religiös gedeutet werden. Dabei war zu beobachten, dass ein persönlicher Attribuierungsprozess schon stattgefunden hatte, aber dass bis zu diesem Zeitpunkt noch nie oder kaum über diese Erfahrungen gesprochen wurde. Es schien, als ob die religiösen Erfahrungen wie ein Geheimnis gehütet werden. Es war für die Co-Forschenden im Privaten klar, dass sie ihr Erlebnis als religiöse Erfahrung verstehen, dennoch schien dies in einem gemeinschaftlichen Setting oder zu Beginn dieser Erhebung fraglich zu sein.

John erkundigte sich beispielsweise, ob es legitim sei, von einer Erfahrung zu erzählen, die nicht in einer Kirche stattgefunden habe. Kristine wollte wissen, ob es ok sei, eine Erfahrung zu erzählen, die stattgefunden habe, während sie den Koran las. Abby bemerkte, dass sie einen Teil ihres Lebens rekonstruieren müsse, denn erst in diesem Zusammenhang ergäben ihre religiösen Erfahrungen Sinn. Das Gleiche zeigte sich auch im deutschsprachigen Kontext: Die Erfahrungen wurden nie unabhängig von den Biographien erzählt, sondern immer in eine Erzählung, die lebensgeschichtlich verankert ist, eingebettet.

Es ist die Zeit zwischen den Zeilen der Fragebögen, welche für die Sprachfindung wichtig wurde. Ebenso zentral für die theologische Sprachfähigkeit waren aber auch die Zeichnungen. Durch diese konnte das besondere Alltagserlebnis vom eigenen Leben her als religiöse Erfahrung rekonstruiert werden. So ergaben sich vielfältige Bildkreationen mit hohem Symbolgehalt, über welche die jungen Menschen später Auskunft gaben. Die ästhetische Brücke über Symbole führte zu einem verbalsprachlich verfassten Narrativ. Es schien, als ob in den Rekonstruktionen selbst eine weitere religiöse Erfahrung über die Erfahrung des Erlebnisses hinaus

gemacht wird.[15] Erfahrung, die implizit schon vollzogen war, geschah hier nun explizit, durch den Kommunikationsprozess mit anderen. Doch auch bei den biographischen Einzelerzählungen anhand der Zeichnung wird vor allem auf den Videoaufnahmen ersichtlich, wie um Worte und Sprache gerungen wird. So gibt es viele unvollständige Sätze, häufig wird abgesetzt und neu begonnen und der Erzählstrang nochmals anders aufgenommen.

6.4 Subjekthaftigkeit

Auch die Ambivalenz bei der Einordnung der Erfahrung wird ab und zu sichtbar. Am stärksten zeigte sich dies im Gruppengespräch bei der ersten Erhebung im Raum Zürich. Alle Beteiligten erzählten ihre Erlebnisse und drei der vier definierten diese eindeutig als religiöse Erfahrung. Gina beschrieb in ihrer Einzelerzählung allerdings ihr Hin- und Hergerissen-Sein zwischen den kleinen Alltagserfahrungen, die sie als göttlich einstufte und ihrer Unsicherheit, ob es Gott gibt. In der Gruppendiskussion reagierten ihre Freund:innen darauf seelsorgerlich und die zuvor erwähnte Alltagswirkung religiöser Erfahrung und die Gewissheit, dass es Gott gibt, wurde von zwei der drei Personen auch in Frage gestellt. Gegen Ende der Diskussion wiederum sprachen alle von Gott und versuchten ihr Gottesbild nachzuzeichnen. Diese starke Ambivalenz trat einzig in dieser Gruppe auf, zeigt sich aber implizit auch in anderen Diskussionen. Ein Ringen damit, was eine religiöse Erfahrung ist und die Relativität dieser muss als Merkmal solcher Erfahrungen angesehen werden. Dies könnte als Gegensatz zu anderen Codes gelesen werden, wird jedoch von den Jugendlichen weniger als Gegensatz, sondern mehr als Teil dieser Phänomene diskutiert.[16]

Gerade in Bezug auf Ambivalenz, Subjektivität, Sprachfähigkeit und Klarheit war die Phase der Verabschiedung, wie bereits im methodologischen Kapitel erwähnt, auffällig. Die jungen Menschen bedankten sich nach der Erhebung dafür, dass sie an dieser teilnehmen durften. Die Teilnehmenden verließen auch nicht sofort den Raum, sondern viele informelle Gespräche und Rückfragen fanden in diesem Zeitraum noch statt. Der Grund dafür lässt sich nur vermuten und aus den Gesprächsnotizen rekonstruieren, aber die Co-Forschenden schienen sowohl in

15 Analogien dieses Vorgangs lassen sich zu Jüngels Verständnis von „Erfahrung mit der Erfahrung“ ziehen. Vgl. Eberhard Jüngel, *Erfahrungen mit der Erfahrung: Unterwegs bemerkt* (Stuttgart: Radius, 2008).

16 Vgl. 3 D ZH.

ihrer theologischen Sprachfähigkeit als auch in ihrem Gefühl von Selbstwirksamkeit gestärkt.

Die Erfahrungen der Teilnehmenden zeichnen sich durch Subjekthaftigkeit aus, da sie nur berichtet, nicht aber beobachtet werden können.[17] Die Wahrheit der Wirklichkeit einer Erfahrung kann immer in Frage gestellt werden, da das Selbst-, Welt- und Glaubensverständnis vom eigenen und dem kontextuellen Deutungshorizont abhängen. Dem schienen sich die Jugendlichen mehrheitlich bewusst zu sein und ordneten ihre Erfahrungen explizit einer individuellen Wahrheitsebene zu, so zum Beispiel Leandra: „Ich schließe mich auch gleich weiter an bei den beiden. Weil ich finde du kannst nicht sagen: ja es ist eine religiöse Erfahrung – einfach so, es ist eine, ich finde das kannst du nicht sagen. Das muss man persönlich einschätzen können."[18] Oder Ronnie in derselben Diskussion: „Ich würde auch sagen, es ist komplett Typ abhängig und Ansichtssache. Weil, der eine würde jetzt vielleicht sagen, diese Schweißausbrüche, die ich hatte, ja gut ich war vor zwei Tagen krank gewesen, es kommt noch von dem. Und ein anderer würde das jetzt wieder komplett anders sehen und würde sagen, eben ja es ist eine religiöse Erfahrung und ich finde, glauben oder nicht glauben, das ist einfach eine Ansichtssache."[19] Oder auch Sara: „Also ich persönlich glaube, dass all die verschiedenen Religionen, die wir haben auf der Erde. Für mich ist das alles der gleiche Gott. Wo sich Menschen halt auf ihre Art und Weise Erklärungen zum Sinn machen, was einen antreibt."[20] Wird der geführte Diskurs zur Subjektivität und persönlichen Normativität auch noch aufgrund des Alters und der Länder analysiert, zeigen sich zwei Auffälligkeiten: Die jungen Teilnehmenden in den USA (unter 20) waren sich der Subjektivität religiöser Erfahrungen und davon ausgehend einer persönlichen Normativität weniger bewusst als Teilnehmende in der Schweiz. Dies kann zum einen daran liegen, dass alle Co-Forschenden in der Schweiz zwar Mitglieder der Evangelisch-reformierten Kirche sind und am Religionsunterricht teilgenommen haben, aber kaum als ganze Familie regelmäßig am kirchlichen Leben partizipiert haben. Andererseits wird ersichtlich, dass das Bewusstsein der Subjektivität religiöser Erfahrungen auch altersabhängig ist, so war diese für die ältere Kontrollgruppe und für fast alle Partizipierenden, die älter als 19 waren, selbstverständlich. Mirjam formulierte dies folgendermaßen: „Und ich komme nicht drum rum, es theologisch zu deuten, ich komme nicht drum rum es religiös zu deuten, ich komme nicht drum rum zu sagen, warum steht die

17 Vgl. Wissmann, „Erfahrung I", 84.
18 3 D ZH 3 Leandra, 38.
19 3 D ZH 1 Ronnie, 41.
20 4 D ZH 1 Sara, 140.

jetzt da irgendwie auf der Straße und nervt mich. Weil ich glaube, sie steht da nicht ohne Grund auf der Straße.“[21]

Gerade diese Tatsache scheint aber für die jungen Menschen auch eine Hemmschwelle für die Versprachlichung ihrer religiösen Erfahrungen zu sein. Denn die für sie häufig existentielle und transzendente Erfahrung steht in der Spannung von aufgeklärter objektiver Realität und subjektivem, intuitivem und transzendentem Wissen. Erschwerend für den hermeneutischen Prozess kommt hinzu, dass die religiösen Momente mehrheitlich Alltagserlebnisse sind oder in einem alltäglichen Setting stattgefunden haben. Da die Erlebnisse der Jugendlichen private und persönliche Erlebnisse sind, die häufig niemandem erzählt werden (alle 20 Partizipierenden gaben an, noch nie oder fast nie über diese Erfahrungen gesprochen zu haben) und die so nicht schon durch einen institutionellen Rahmen eingeordnet wurden, wird die Subjekthaftigkeit und so die hermeneutische Unsicherheit verstärkt. Dennoch zeigt sich, dass gerade aus sich wiederholenden Erlebnissen, also aus normalen Alltagsmomenten, eine besondere Erfahrung werden kann. Bei Abby wird die Normalität der Bulimie von etwas durchbrochen, bei Carmen der gewohnte Rahmen im Fitnessstudio, bei Sabine formt sich eine Erkenntnis über Nacht in ihrem Schlafzimmer und bei Kristine wird ein Gespräch unter Freund:innen zu einem sehr prägenden Erlebnis.

6.5 Zusammenfassung

Die Bedeutung religiöser Erfahrung für das Individuum und dessen Biographie ist nicht zu unterschätzen. Viele Co-Forschende waren sich einig, dass religiöse Erfahrungen in ihrem Leben eine bedeutende Rolle spielen. Dennoch sprechen die Co-Forschenden nie oder kaum über ihre religiösen Erfahrungen. Der Umgang damit ist wie mit einem Geheimnis, das gut gehütet wird. Dies mag zum einen am häufig alltäglichen Setting der Erfahrungen, zum anderen aber am Bewusstsein der Subjektivität und der Schwierigkeit der Versprachlichung liegen.[22]

21 2 D HA 4 Mirjam, 19.

22 Zudem kann noch festgehalten werden, dass das *Sprechen über* religiöse Erfahrungen auch systemische Fragen betrifft. So könnte es sein, dass es eine gesellschaftliche Hemmschwelle gibt, über religiöse Erfahrungen zu sprechen. Die eigene Subjektivität einer religiösen Erfahrung liegt nicht nur im Subjekt selbst begründet, sondern auch darin, dass erlernt wird, dass das Sprechen über diese Erfahrungen subjektiv und privat ist. Damit wäre dann die Versprachlichung religiöser Erfahrungen und Phänomene nicht nur ein individuelles Problem, sondern ein gesamtgesellschaftliches Thema.

Grundsätzlich spielt bei der Thematik die religiöse Prägung eine wichtige Rolle. Dies in zweierlei Hinsicht, zum einen in Bezug auf die Deutung einer Erfahrung als religiös. Die Zuordnung zu einem Sinnsystem geschieht hierbei nicht willkürlich, sondern anhand von Vorwissen und verschiedensten Prägungen. Zum anderen aber auch in Bezug auf die Glaubensbildung selbst, denn die persönliche Erfahrung ist es, welche sowohl religiöses Vorwissen als auch familiäre Prägung *zum Leben erweckt.* Hier wird wiederum deutlich, wie wesentlich das persönliche Erleben für die Konstruktion religiöser Erfahrungen für den spätmodernen, urbanen Menschen ist.

7 Prozessuale Aspekte: religiöse Erfahrung und die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens – fall- und gruppenübergreifende Auswertung

Zentrum der qualitativen Datenanalyse bildet dieses Kapitel, denn hier wird die Kernkategorie, welche durch den induktiven Codierungsprozess herausgebildet wurde, detailliert dargestellt und erläutert. Dabei wird ersichtlich, dass die von den Co-Forschenden beschriebenen religiösen Erfahrungen nicht irgendwelche unbedeutenden Erlebnisse sind, sondern dass es sich dabei um Erfahrungen handelt, die den persönlichen Referenzrahmen grundlegend verändern. Theologisch steht die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens in der Spannung zwischen Deutung und Offenbarung und zeugt davon, wie aus Erfahrung Glaube wird. Auffällig scheint dabei aber zu sein, dass es sich bei den Geschichten der Co-Forschenden weniger um Bekehrungserfahrungen im klassischen Sinne handelt, durch die es zur erstmaligen Einsicht kommt, dass Gott existiert und die mit großem Enthusiasmus einhergehen. Hinzu kommt, dass sich viele der Co-Forschenden schon vor ihrer religiösen Erfahrung im christlichen Sinnsystem verortet hatten. Dennoch ist allen Erfahrungen gemeinsam, dass es persönliche Aneignungserfahrungen von Glaubensvollzügen sind, die auf etwas Transzendentes hinweisen.

Die *Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* muss sowohl punktuell als auch als Prozess verstanden werden: punktuell insofern, als dass die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens durch ein Erlebnis ausgelöst wird, prozessual deshalb, weil die Deutung der vergangenen auch die zukünftigen Erfahrungen betrifft und es so zu einer Festigung (oder Auflösung) dieses religiösen Referenzrahmens kommt.

Bei den Erhebungen und der Auswertung war es überraschend zu sehen, wie gewohnte Settings zu individuellen Schauplätzen religiöser Erfahrung werden können. So beziehen sich die hier dargestellten Narrative häufig auf Alltags- oder Lagererlebnisse, durch welche die Co-Forschenden zu einer bedeutenden neuen Erkenntnis gelangen, welche dann wiederum die alltägliche Lebensführung beeinflussen und verändern. Die Erlebnisse, die als religiöse Erfahrung gedeutet werden, haben einen maßgeblichen Einfluss auf die Welt- und Selbstsicht.

Was die *Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* beinhaltet, wie dieser Prozess vollzogen wird und welche Auswirkungen und Veränderung daraus hervorgehen, wird nun in diesem Kapitel dargestellt. Eingeleitet wird mit grundsätzlichen Überlegungen *vom Erlebnis zur Veränderung des persönlichen Referenzrah-*

https://doi.org/10.1515/9783110990294-012

mens. Anschließend daran wird der Prozess dieser Veränderung eingehend dargestellt.

7.1 Religiöse Erfahrung: vom Erlebnis zur Veränderung des Referenzrahmens

Zu Beginn muss schon erwähnt werden, dass die Kernkategorie und somit auch die Leittheorie der *Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* nicht gleichgesetzt werden kann mit positiver Veränderung. Es geht dabei viel grundsätzlicher um den Transformationsprozess einer Person, bei dem die Axiome des gegebenen Referenzrahmens verändert, neu geordnet und zusammengefügt werden. Dies ist, wie bereits erwähnt, nur bedingt ein punktuelles Geschehen. Die Kernkategorie *Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* impliziert schon, dass ein prozessualer und kein statischer Theorierahmen folgen muss.

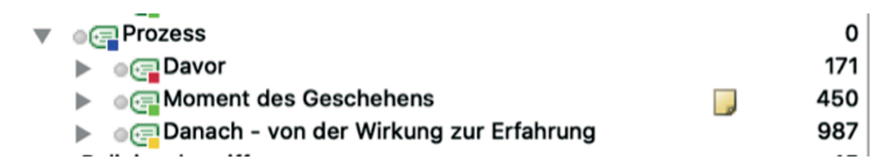


Abbildung 25: Codierung Prozess.

Dieser besteht kurz zusammengefasst aus einem *Davor*, einem *Moment des Geschehens* und einem *Danach.* Dabei fällt auf, dass beim Davor 171 Codierungen gesetzt wurden, beim Moment des Geschehens 450 und beim Danach 987. Anhand der Anzahl gesetzter Codes kann schon erkannt werden, dass die Bedeutsamkeit religiöser Erfahrung durchaus auch beim *Danach* und der daraus hervorgehenden veränderten Wahrnehmungsweise und Selbstsicht liegt.

In sich selbst zeigt sich der Prozess dann aber doch komplexer, denn es sind neun nicht-lineare Prozessschritte, die zur Veränderung des persönlichen Referenzrahmens dazugehören. Das heißt, dem rein zeitlichen Dreischritt von *Davor – Moment des Geschehens – Danach*, lassen sich inhaltlich Themen zuweisen. So ist dann dabei auch nicht die zeitliche Dimension wesentlich, sondern die inhaltliche. Das *Davor* setzt sich aus *Kontingenz-* und *Konflikterfahrungen*, einer *aktiven Suchbewegung* und *relationalen Impulsen* zusammen. Beim *Moment des Geschehens – der religiöse Resonanzraum und das besondere Alltagserlebnis* werden der *Ort*, *Embodiment* und *Emotionen*, die *Erinnerungsfähigkeit* und *(Gottes-)Erkenntnis* thematisiert. Das *Danach – von der Wirkung zur Erfahrung* setzt sich aus den Ka-

piteln *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit*, den *Auswirkungen auf den Alltag* und *Glaube – Wissen – Gewissheit* zusammen.

Im Folgenden werden nun diese Prozesse detailliert dargestellt.



Abbildung 26: Codebaum.

7.2 Davor – Kontingenz, Suche und Beziehung

Das *Davor* einer religiösen Erfahrung ist nicht als fester Zeitrahmen zu verstehen. Vielmehr kann damit sowohl eine Lebensphase als auch ein punktuelles Ereignis gemeint sein, in der/in dem sich Konflikt- und Kontingenzerfahrungen verdichten, worauf das Individuum mit einer aktiven – bewussten oder unbewussten – Suchbewegung reagiert.

Gerade in dieser Phase scheint der Begriff der Prägung interessant zu sein, denn prägend für die Interpretation besonderer Alltagserlebnisse ist nicht nur der familiäre und religiöse Hintergrund, sondern auch das aktuelle gesellschaftliche Setting. So wurde Abby christlich erzogen und ging mit der Familie ab und zu in die Kirche. Aktuell wird sie jedoch vermehrt vom säkularen und religionskritischen Kontext der Universität, in dem sie seit zwei Jahren lebt, geprägt: „So, in college I always grew up in a family that went to church, not every single week, but most of the time. So, it was really easy for me to enjoy going to the different events that they had and the Bible

studies, so I was pretty strong with my faith. But then, as I turned into college, it started to wither away because I wasn't sure what I really believed in."[1] Umgekehrt hat Leandra einen säkularen Familienhintergrund, hat sich aber im Konfirmand:innenunterricht mit dem christlichen Sinnsystem auseinandergesetzt: „Normalerweise war es einfach Unti, fertig Schluss. Also ich habe nichts dabei gedacht, es war einfach Unti, irgendwie wird man halt konfirmiert, ich habe nicht gerade an die Geschenke gedacht, aber ich dachte einfach, ja dann ist fertig und so, aber in dem Konfjahr habe ich es so genommen als so, also ich habe den Gott immer gesehen. Vorher war einfach immer so, Jesus, die Bibel und das, fertig, Schluss. Aber nun habe ich wirklich darüber nachgedacht in diesem Jahr, in diesem Konfjahr und auch im Lager dann."[2] Alle diese impliziten und expliziten Prägungen wirken sich auf das *Davor*, die Kontingenz- und Konflikterfahrungen und den Umgang damit aus.

7.2.1 Kontingenz- und Konflikterfahrung

Die Unverfügbarkeit des Lebens oder innere und äußere Konfliktmomente werden von allen Co-Forschenden thematisiert. Das Erleben der prinzipiellen Offenheit und Unkontrollierbarkeit menschlicher Lebenserfahrung ist ein wesentlicher Trigger im Prozess religiöser Erfahrungen. Das Erleben von Kontingenz und Konflikten ist bei den jungen Menschen divers und vielschichtig, so werden Zukunftsängste, alltägliche Überforderungen, Selbstzweifel, Infragestellung des Herkunfts- und Wertesystems, aber auch Scheidungs- und Krankheitssituationen, Verlustängste und psychische Probleme thematisiert. So fühlen sich John, Gina, Colin und Simone ohnmächtig, wenn sie mit Armut und Leid konfrontiert werden. Gina wird mit Kontingenz konfrontiert, als sie auf Obdachlose stößt: „Hier (zeigt auf das Bild) habe ich auch so eine Situation gezeichnet. Als ich mit meinem Freund zwei Tage nach Konstanz ging und in Konstanz ist es ja sehr extrem, dass man überall Obdachlose sieht, die da sind und so. Klar wir waren wirklich nur zwei Tage da, haben aber irgendwie das ganze Wochenende damit verbracht, eigentlich diesen Obdachlosen Bananen und Brötchen zu bringen und so."[3] John wird mit der Unverfügbarkeit des Lebens in Mexiko konfrontiert, und zwar als er mit Kindern aus einem Kinderheim Fußball spielte. Die Spannung zwischen dieser Armut und der Fröhlichkeit der Kinder hat bei ihm nachhaltigen Eindruck hinterlassen: „And what we did is we drove down to a house for children who had been either abandoned by their pa-

1 1 EZ L.A. 1 Abby, 7.
2 3 EZ ZH 3 Leandra, 18.
3 3 EZ ZH 2 Gina, 10.



Abbildung 27: Zeichnungen Kontingenzerfahrungen.

rents or their mothers have, and just playing with them and seeing how joyful they were even when they had very little.“[4]

Tobi erlebt eine extreme Konfliktsituation, als die Polizei vor seiner Zimmertür steht: „Also ich habe zuerst im Haus randaliert, dass meine Großeltern rausgerannt sind und die hatten dann das Gefühl, dass ich sie verletze oder mich selber oder sie haben nicht recht gewusst, was mit mir läuft. Und als sie dann rausgerannt sind, habe ich gefunden, ja es ist die einfachste Möglichkeit einfach abzuschließen. Und dann so nach 5 Minuten oder so, ist dann die Polizei vor der Türe gestanden. […] Ja

4 1 EZ L.A. 5 John, 7.

und ich glaube halt, sie haben es nur lieb gemeint, also nicht, um mir weh zu tun oder dass ich mehr Probleme habe, aber in diesem Moment habe ich mich noch mehr alleine gefühlt. So wie, ich habe sie ja doch geliebt und sie haben halt einfach nicht verstanden, was in einem so jungen Leben, wie bei mir, abgeht."[5] Auch Micah erlebte Konflikte und zwar in seiner Peer-Group: „I had a tough year at school…all my friends were trying to change who I was, like Brayden and all them."[6] Felix beschreibt diese Konflikterfahrung folgendermaßen: „Dann das dritte Bild. Das ist 2017. Da hatte ich ein kleines Problem mit einem Dämon."[7] Dazu, worin dieser Konflikt bestand, äußerte sich Felix nicht, aber er wählte dafür die hochaufgeladene Bezeichnung *Dämon*, was auf eine existentielle Krise schließen lässt.

Zudem ist zu beobachten, dass ein Teil der religiösen Erlebnisse auch als Erfahrungen an Lebenswenden bezeichnet werden können: „Ich hab zwei aufgezeichnet, weil ich da irgendwas von mehreren auch las. Zwei die spannenderweise, wenn ich so darüber nachdenke, auch so an bestimmten Lebenswenden waren […] obwohl uns gerade alles nervt und obwohl wir vielleicht auch ein bisschen Angst hatten, vor dem was jetzt kommt so. Stichwort Studium und so, ob es auch mit der Beziehung klappte, wenn wir dann zusammenziehen. Und da waren ganz viele Fragen."[8] Leandra ist verzweifelt, als sie die Probezeit im Gymnasium nicht besteht: „Ich hatte geübt und geübt für diese Gymiaufnahmeprüfung, habe sie bestanden, alles super gemacht und plötzlich war einfach alles weg. Ich hatte nur ein halbes Jahr dort und ich hatte danach wirklich nichts. Ich kam zurück in die Sek, alle hatten Lehrstellen, ich war da und hatte nichts und fand ja, ich schließe jetzt alle aus. Alle; nein komm du schaffst das irgendwie, ich habe alle einfach ausgeschlossen und habe die Darstellung, ich bin in ein Loch gefallen."[9]

Die Kontingenzerfahrungen gehen häufig mit hoher Emotionalität einher, so werden Ohnmacht und Hilflosigkeit, Wut und Zorn, Trauer, Zweifel und die Spannung von Krise und Glaube erwähnt. Vanessa fühlt sich ohnmächtig und wertlos, als eine Beziehung in die Brüche geht: „And I went through a break-up and it was just really hard for me. And it felt like there was no one to talk to and there were some days where I didn't really know what to do during lunchtimes. And I remember one day when I actually just sat in the restroom and I just hid so I wouldn't have to see anyone. And I would go into my room and just feel worthless. Especially, when you're in a relationship, someone tells you that you're the most amazing thing ever, and then

5 4 EZ SG 2 Tobi, 11–15.
6 1 EZ L.A. 6 Micah, 7.
7 3 EZ ZH 4 Felix, 11.
8 2 EZ HA 4 Mirjam, 3.11.
9 3 EZ ZH 3 Leandra, 6.

something happens, and you realize you're not the most amazing thing ever."[10] Abby erlebt die Konflikte vorwiegend als innere Konflikte, die mit viel Ohnmacht und Selbstaggressivität verbunden sind: „And so then, I don't know, I just kind of fell apart that year. I have bulimia, and so from that experience it was really hard to rebound and then I started hating God—like I was really against it. And it was really hard for me to enjoy life, like all my other friends and I was very angry."[11]

Grundsätzlich kamen Kontingenz- und Konflikterfahrungen in allen narrativen Datensätzen vor und auch in den Zeichnungen wurden sie detailliert dargestellt. Zudem nahmen sie in den Einzelerzählungen relativ viel Raum ein und kamen auch in den Gruppendiskussionen vor.

So zeichnete Leandra ein schwarzes Loch, das ihre Gefühlslage symbolisiert, Felix stellte diese Situation mit einem Dämon dar, Vanessa verwendete ein gebrochenes Herz, Carmen zeichnete sich als überforderte Person, Tobi zeichnete sich im Zimmer mit einer Gewitterwolke über dem Kopf usw.

7.2.2 Aktive Suchbewegung und relationale Impulse

Es ist auffällig, dass implizite und explizite Suchbewegungen wesentlich sind für die Entstehung und Deutung religiöser Erfahrungen. Die persönliche Suchbewegung basiert auf einem aktiven Umgang mit Kontingenzerfahrungen und Konfliktsituationen. In Krisen, bei Fragen und in Ungewissheit sind bei den Co-Forschenden eine suchende Haltung und manchmal aktive Handlungen zu beobachten. So holen sich die Co-Forschenden Rat bei anderen Menschen, beten, bilden sich zu einem Thema weiter und ringen aktiv mit der Situation und Gott: „I was all wrought up. I was so wrought up in emotion that I could barely hear what was going on around me, but I was asking God for direction in the midst of all this chaos, but because I was so stressed out and so miserable, I couldn't really hear. So, I had a lot of questions and there was a lot of strong emotion going on."[12] Diese Suchbewegung und Kontaktaufnahme muss aber nicht spezifisch auf ein göttliches Gegenüber ausgerichtet sein. So werden John, Gina und Simone aktiv und helfen Benachteiligten und Vanessa geht auf ihren Lehrer zu: „And I went to talk to my teacher, who was clearly a Christian, and he gave me some advice".[13] Die Suchbewegung und der aktive Umgang mit Konflikt- und Kontingenzerfahrungen werden meist sichtbar, wenn die Einzelerzählungen als Ganzes gelesen werden. Exemplarisch lässt sich diese The-

10 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 7.
11 1 EZ L.A. 1 Abby, 12.
12 1 EZ L.A. 3 Carmen, 15.
13 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 9.

matik am Beispiel von Kristine zeigen. In der Beschreibung der Suchbewegung setzt die junge Frau bei den Terroranschlägen vom 11. September 2001 ein, einem Ereignis, das für sie sehr prägend war. Seitdem beschäftigt sie die Frage, wie unterschiedliche Religionen miteinander koexistieren können. Ihr Ringen zeigt sich in aktiven suchenden Handlungen.

Sie hinterfragt ihr Wertesystem, lernt eine neue Sprache – Arabisch – geht nach Marokko in ein Austauschsemester usw.: „So, I think that I always questioned the American part of my identity. And then I went to a school where they were really anti-Islam and so that really affected my opinion of Islam. I felt like I had to be on the Christian side and I would never be able to interact with Muslims in a peaceful way […]. And then I went to college and that's when I became more critical as a person. And I began studying Arabic because I've always believed that language equals culture and that if you study a language, it will help you understand the culture of the people […]. And then I decided to study abroad in Morocco […]. But when I got there I was also really conflicted based of what had happened in my earlier experiences in life, which was just: Christianity versus Islam. And could those two ever coexist or could I ever get past what I had been taught to see Islam in a different way. And then I started studying a lot about the history of Morocco, and colonialism, and oppression that had gone on. So, one of the main questions that I asked myself was, 'Can we think outside of ourselves and of our context in order to understand? […] This was when I was reading the Qur'an and I was in my friend's room and there's tea there because we were having tea. And he said, 'Oh, you know, in the Qur'an there's a chapter about Mary and about Jesus and you should read it,' […] And what it said is that Christians should be respected because Islam is a continuation of Judaism and Christianity, so people should coexist and understand each other. So, taking all of this into account, it was just a really powerful moment in my life. After that I just became so much more understanding and I really thought outside of myself. And I think without that religious experience, without having opened up the Qur'an and seeing what they had to say about Christianity, I probably would've continued thinking those terrible things that had been fed to us in the media."[14] Bei Kristine wird diese Suchbewegung zuerst ohne transzendente Aspekte beschrieben, allerdings werden diese in der Deutung und Auflösung der Suchbewegung wiederum zentral.

Auch Janiks Geschichte seiner religiösen Erfahrung beschreibt einen Suchprozess, der von Kontaktaufnahmen, Gesprächen, Fragen und Freundschaften geprägt ist.[15] Sabine fragt sich, was sie mit ihrem Leben anfangen soll, weil sie nicht

14 1 EZ L.A. 4 Kristine, 14 – 22.
15 Vgl. 2 EZ HA 2 Janik.

weiß, welche Ausbildung ihr gefällt. In ihrem aktiven Umgang mit Kontingenz wird gleichzeitig schon ihre Form des meaning-making und der damit verbundenen Deutung der Situation sichtbar: „Ich bin aufgewacht und dachte mir so, du guckst jetzt einfach im Internet, wie ich meine Bewerbung da abgeben kann. Und meine Eltern waren da gerade im Urlaub und ich habe sie angerufen, Mama, Papa, ich hab mich gerade bei der Diakonie auf einen Praktikumsplatz quasi für das Jahr beworben. Und dann, oh, ja, schön, mach das mal, wenn dich das glücklich macht. Dann ist mir erst ein paar Wochen später die Bedeutung davon klar geworden, dass das nicht einfach so normal ist, dass man aufwacht und auf einmal weiß, was man möchte. Weil das nicht so, so was ist, was irgendwie zur Familie oder so gehört.“[16]

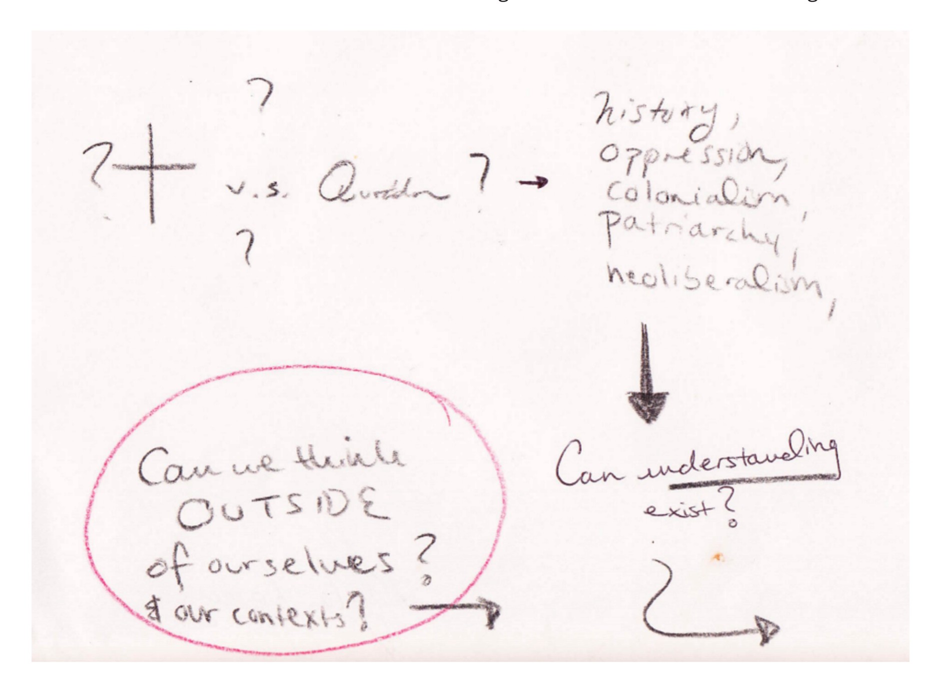


Abbildung 28: Zeichnung Suchbewegung.

Der eigene aktive Umgang mit Kontingenz geht häufig Hand in Hand mit relationalen, religiösen Impulsen, welche sich in dieser Suchbewegung verdichten. Dabei sei zum Beispiel an Tobi und Felix erinnert, die beide in ihrer Not auf den Pfarrer zugehen und dann in ihrer je eigenen Situation Unterstützung erfahren: „Dann das dritte Bild. Das ist 2017. Da hatte ich ein kleines Problem mit einem Dämon. Mit der Hilfe von Adrian (Pfarrer) konnte ich dann das besiegen, also den

16 2 EZ HA 3 Sabine, 13.

Dämon loswerden.“[17] „Und ich bin da der Schwarze (auf der Zeichnung), der am Boden hockt und ich wusste nicht wie weiter. Die einzige Person, die mir eingefallen ist zum Anrufen, sitzt neben mir, war aus dem Konflager mein Pfarrer.“[18] In allen Narrativen der Co-Forschenden können relationale religiöse Impulse beobachtet werden. Diese Impulse sind nicht immer sofort ersichtlich und können sich je nach Kontext sehr unterscheiden. Sie sind aber vielfältig, so können sie zum Beispiel von verschiedenen Menschen wie Peers, Pfarr- oder Lehrpersonen, Büchern, Fernsehen oder YouTube, aber auch durch die familiäre Prägung herrühren. In den amerikanischen Daten ist der religiöse Impuls offensichtlicher, da hier Religion eine größere öffentliche, politische und mediale Aufmerksamkeit bekommt. So zeigten sich die Impulse hier vermehrt in der Erwähnung von Fernsehprogrammen und -predigten, Musik und medialer und familiärer religiöser Prägung: „For me it’s because I was obviously in a very broken place and I needed specific answers. I needed specific understanding. And there was no way on the planet that it was just coincidence that the television that came on spoke to everything that I was going through and giving me the clarity that I needed. And also this inordinate amount of peace.“[19]

In Kontinentaleuropa dagegen sind die Impulse, die von positiven Erfahrungen im Religions- und Konfirmand:innenunterricht herrühren, nicht zu unterschätzen. Explizite und implizite christliche, kirchliche Bildungsprozesse waren in der Gruppe in Hannover und in den zwei Gruppen im Raum Zürich zu beobachten. In den Beispielen aus Deutschland und der Schweiz waren diese Prägungen zudem weniger offenkundig, dafür stärker relational. So wurde hier eher durch den Konfirmand:innenunterricht oder eine bekannte Person als durch die Familie ein Impuls gesetzt.

Die relationalen, religiösen Impulse müssen sich nicht zwingend zeitnah zu den beschriebenen religiösen Erfahrungen abgespielt haben. Doch in allen Fällen haben religiöse Impulse im Vorfeld stattgefunden, dies unter anderem in der Auseinandersetzung mit einem religiösen Thema, in einem Gebet, durch die familiäre Prägung, im Lager oder darin, dass die Co-Forschenden mit einem religiösen Thema oder einem Bibeltext konfrontiert wurden.

Die persönliche Suchbewegung ist im Prozess entscheidend für die Verdichtung einer Situation, in der es dann zu einem religiösen Erlebnis, dem Moment des Geschehens, kommt. In Krisen, bei Fragen und in Ungewissheit ist bei Menschen mit religiösen Erfahrungen eine Erwartungshaltung zu beobachten. Diese kann, muss

17 3 EZ ZH 4 Felix, 11.
18 4 EZ SG 2 Tobi, 3 – 6.
19 1 D L.A. 3 Carmen, 109.

aber nicht, spezifisch auf ein göttliches Gegenüber ausgerichtet sein. Dennoch steht die Suchbewegung in der Erwartungshaltung, etwas Unverfügbares oder Transzendentes zu entdecken. In jedem Fall haben Menschen, die von religiöser Erfahrung sprechen, irgendwoher religiöse Impulse, durch die sie sich direkt angesprochen fühlten, erhalten. Externe religiöse Impulse stoßen dabei auf einen Resonanzraum in der Biografie und Emotionalität des Individuums, was zu einem *besonderen* (Alltags-)Erlebnis führt.

7.3 Moment des Geschehens – der religiöse Resonanzraum und das besondere Alltagserlebnis

Die religiöse Erfahrung manifestiert sich häufig in alltäglichen Situationen. Ein wesentliches Merkmal ist, dass die Attribuierung des Religiösen nicht durch eine äußere Form, eine andere Person, ein spezifisch kirchliches Setting oder eine bestimmte religiöse Praxis geschieht. Vielmehr zeigt sich das Spezifikum darin, dass die Erfahrung auf einen (religiösen) Resonanzraum trifft. Im *Moment des Geschehens* verdichtet sich sowohl die Kontingenzerfahrung als auch die Suchbewegung. Durch die relationalen Impulse entsteht dieser Resonanzraum, in dem die zuvor widersprüchlichen Elemente transformiert werden und gangbare und konstruktive Lösungen erscheinen. So werden Inkohärenzen neu formuliert und ein umfassender Sinnzusammenhang wird geschaffen. Aus unterschiedlichen Perspektiven und Positionen wird immer wieder auf die *Big Questions*[20] (Woher komme ich? Was ist der Sinn? Was ist gut und was ist böse? Wo gehen wir hin? …) Bezug genommen und diese werden mit dem persönlichen Sinnsystem abgeglichen. Dieser Aha-Moment, in dem der Person eine neue Erkenntnis zufällt, ist zentral für den Prozess religiöser Erfahrungen. In diesem Aha-Moment wird Energie freigesetzt, um danach die ursprüngliche Situation zu reframen und den neuen Erkenntnisgewinn zu reproduzieren.

Da diese Prozesse vom Individuum zumeist nicht bewusst vorgenommen werden, ereignen sich die religiösen Alltagerlebnisse unerwartet und überraschend. Von der forschenden Außenperspektive jedoch lassen sich prozessuale Typologien ausmachen, die das religiöse Reframing der Erlebnisse zumindest teilweise erwarten lassen: Kontingenzerfahrungen und relationale, religiöse Suchbewegungen laufen über eine längere Periode im Leben des Individuums mit und können sich auch wiederholen und abwechseln. In bestimmten Situationen verdichten sich die Konflikterfahrung und je nachdem die Suchbewegung. Entsteht

20 Vgl. Taves, „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience“, 15 ff.

parallel dazu ein emotional dichter Moment, können Erlebnisse religiös gedeutet und im Verlauf der Zeit zur religiösen Erfahrung werden, auch wenn sie sich völlig außerhalb traditioneller christlicher, kirchlicher oder familiärer Settings ereignen.

Nicht zu vergessen ist gerade bei den Beschreibungen der *Momente des Geschehens,* dass diese immer Rekonstruktionen der Vergangenheit sind. Es wird retrospektiv ein persönlich wichtiges Erlebnis erzählt, das durch Prozesse des Deutens des Individuums zu einer biographischen Lebenserfahrung wurde.

Beim *Moment des Geschehens* kann und muss unterschieden werden zwischen lebensverändernden und lebensbegleitenden religiösen Erfahrungen. Viele Co-Forschende berichten in ihren Erzählungen von lebensverändernden Erfahrungen, so Abby, Carmen, Kristine, Micah, Sophie, Niklas, Janik, Sabine, Mirjam, Ronnie, Leandra, Felix, Tobi, Colin und Simone. Andere Erfahrungen können auch als lebensbegleitende religiöse Erfahrungen angesehen werden, zum Beispiel bei Vanessa, John, Tim, Gina und Sara. Wobei die Unterscheidung zwischen lebensbegleitenden und lebensverändernden Erfahrungen nicht immer eindeutig ist und im Ermessensspielraum des Individuums und der Forschenden steht. Was sich aber zeigt, ist, dass bei der Frage nach religiösen Erfahrungen von den Co-Forschenden häufig Geschichten erzählt werden, bei denen von lebensverändernden religiösen Erfahrungen gesprochen werden kann.[21] Dabei verändert sich auch der Referenzrahmen.

Diese *Veränderung des Referenzrahmens* geht einher mit einem veränderten Wissensbegriff und führt zu einer Perspektivenveränderung, die sich je nachdem auf die Selbst- und/oder Weltsicht und auf das persönliche religiöse Sinnsystem bezieht. Was wiederum zu einer Rhythmisierung der Wahrnehmung religiöser und transzendenter Aspekte im Leben des Individuums führt. Davon ausgehend entstehen lebensbegleitende religiöse Erfahrungen, die häufiger vorkommen als die Erstgenannten und mit dieser veränderten Wahrnehmungsweise in Zusammenhang stehen.[22]

Obwohl die Erlebnisse durch ihre Subjekthaftigkeit gekennzeichnet sind, zeigen sich Faktoren in den Lebensgeschichten, die allen religiösen Erfahrungen gemeinsam sind. So sind die Wahrnehmungen, die körperlichen und emotionalen Empfindungen und die Beschaffenheit des Erlebnisses im Moment des Geschehens zentral. Des Weiteren fällt die durchaus detaillierte Erinnerungsfähigkeit, auch in Form von Körpererinnerungen, auf. Vertieft wird das soeben Beschriebene nun in

21 Eine genaue Ausdifferenzierung und der Diskurs zu lebensbegleitenden und lebensverändernden Erfahrungen ist im Kapitel 7.4 *Danach – von der Erfahrung zur Auswirkung* und konkret beim Unterthema *Rhythmisierung* zu finden.

22 Der Zusammenhang zwischen Rhythmisierung und lebensbegleitenden religiösen Erfahrungen wird im Kapitel 7.4.3.3 *Danach – Auswirkungen religiöser Erfahrungen* beschrieben.

den Kapiteln *Ort religiöser Erfahrung, Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses, Erinnerungsfähigkeit* und *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – erkennen und erkannt werden* ausgeführt.

7.3.1 Der Ort religiöser Erfahrung

Die Normalität des Alltags mit seinen regelmäßigen Wiederholungen und bekannten Orten und Abläufen ist nicht der Platz, an dem die Co-Forschenden transzendierende Erfahrungen erwartet haben. Dennoch zeigen sich aber diese Situationen als das typische Setting, in dem religiöse Erfahrungen von jungen, urban geprägten Menschen gemacht werden. Wobei bei den meisten Erfahrungen Religion implizit als Thema im Hintergrund dabei ist.

Eine typologische Zuordnung der Erfahrungen ist nicht ganz einfach, weil die Grenzen fließend sind. Die 20 Erfahrungen können jedoch wie folgt zugeordnet werden: 13 – 14 Erfahrungen wurden allein oder mit einer befreundeten Person im „besonderen" alltäglichen Setting, vier bis fünf Erfahrungen in einem Lager und zwei Erfahrungen auf einem Konzert gemacht.

Tabelle 2: Übersicht Ort der Erfahrung.

Gruppe	Name	Setting der Erfahrung
1	Abby Vanessa	Toilette Zimmer
2	Carmen Kristine	Fitnessstudio Zimmer eines Freundes
3	John Micah Sophie Tim	Fußballspiel in einem Lager Lager Konzert (christlich) Lager
4	Niklas Janik Sabine Mirjam	Krankenhaus Gespräch mit Freund:innen Zimmer Konzert und Hochzeit
5	Ronnie Gina Leandra Felix	Lager Städtereise Schule Lager und Zuhause
6	Sara Tobi	Lager (christlich) Zimmer

Tabelle 2: Übersicht Ort der Erfahrung. *(Fortsetzung)*

Gruppe	Name	Setting der Erfahrung
	Colin	Reise
	Simone	Städtereise

In den Erzählungen der Co-Forschenden fällt auf, wie liquide die Grenzen zwischen Alltäglichem und Religiösem, zwischen Profanem und Heiligem und zwischen Immanenz und Transzendenz sind und von persönlichen Deutungen der Co-Forschenden abhängen. So ist zum Beispiel das Fitnessstudio, in dem sich Carmen während ihrer religiösen Erfahrung aufhielt, für die Co-Forschende eindeutig ein profaner Ort. Doch dieser Ort wurde für einige Momente transformiert zu einem heiligen Ort, indem sich Carmen durch die Fernsehpredigerin direkt angesprochen fühlte.[23] Ähnlich bei Abby, Vanessa, Sabine und Tobi: Ihr profanes, gewöhnliches Schlafzimmer/Badezimmer wurde für einen Moment von einem profanen zu einem heiligen Ort, an dem sich etwas Bedeutendes ereignete.

Auch die Lagererfahrungen, die mehrheitlich in einem religiösen Framework stattfanden, bewegen sich in dieser Spannung. So fällt zum Beispiel bei genauer (Video-)Analyse von Micahs Narrativ auf, dass er auch kirchliche Lager annähernd säkular deutet.[24] Dagegen fällt bei Ronnie auf, dass er im Konfirmand:innenlager kocht und so kaum am Programm teilnimmt, dass aber die Teile am Abend für ihn religiös bedeutsam sind. Auch bei Sara fällt auf, dass das ganze Lager, unabhängig davon, ob gerade Sport getrieben, gegessen oder diskutiert wird, eine zutiefst religiöse Komponente hat.

Zusammenfassend kann zu den Orten gesagt werden, dass es häufig auf den ersten Blick profane Orte sind, an denen sich eine religiöse Erfahrung ereignet. Im Moment des Geschehens brechen aber Aspekte des Religiösen herein und so wird für einen gewissen Zeitraum ein profaner Ort zu einem heiligen transformiert. Gerade auf Reisen kann die Erfahrung mit der Kontingenz anderer oder neue Begegnungen einen Prozess religiöser Erfahrung in Gang setzen.

23 Analoge biblische Geschichten, in denen profane zu heiligen Orten wurden, gibt es einige. Erinnert sei hierbei z. B. an die Geschichte von Mose vor dem brennenden Dornbusch aus Ex 3, 2–5.
24 Dadurch dass Micahs Vater Pastor ist, hat Micah seit früher Kindheit an sehr vielen kirchlichen Lagern teilgenommen. Für ihn wurden dadurch solche Lager zur Normalität und Bestandteil seines Alltags.

7.3.2 Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses

Wie in den Definitionen religiöser Erfahrungen sichtbar wurde, nehmen Emotionen und Körperempfindungen eine zentrale Rolle ein. Doch erst die Kombination von Emotionen und Körperempfindungen mit einer neuen Erkenntnis, die in diesem Aha-Moment gewonnen wird, führt zu einer Neuordnung des Referenzrahmens. Emotionen, Körperempfindungen und Erkenntnis gemeinsam sind sozusagen der Maßstab dafür, ob Transzendenz beim Erlebnis und in der rückwirkenden Deutung mitgedacht wird oder nicht.[25] Ist dies der Fall, wird der veränderte Referenzrahmen dann in der Phase des *Danach* interpretiert, verifiziert und durch die Alltagswirkung gefestigt.

Die hier dargestellten Ausschnitte aus den Erzählungen der Co-Forschenden haben typologischen Charakter. Die Kombination und Kumulation von starken positiven und negativen Emotionen, Körperempfindungen und neuen Erkenntnissen in einem gegebenen Moment lassen sich in den Daten wiederfinden. Die Körperempfindungen oder Emotionen allein ohne diesen Erkenntnischarakter oder ohne die Auflösung von Kontingenz würden höchstwahrscheinlich nicht religiös gedeutet werden.

In Abbys Erzählung wird die Kumulation der emotionalen und körperlichen Dimension gut ersichtlich und zwar sowohl in der Einzelerzählung als auch in der anschließenden Diskussion:[26] „But there was a moment in the bathroom where I realized that if I didn't stop, then I would die. So, I just called for help and cried. It was a voice in my head, like my body did not allow me to throw up again. As much as I tried, it wouldn't let me go. And I knew at that moment that it was a sign or something from God that it was like, 'You shouldn't continue.' No one's going to stop me […] So, through the meaning I guess, where I couldn't control myself anymore was a moment where I knew that there was something else that needs to control me and that could only be religion. And so that moment in the bathroom where I just couldn't do anything anymore and I lost everything and I was just crying. That was the moment, like a very monumental moment where I just knew that I had to stop, because if I do this again, I could die because my heart would stop."[27] Bei Abby verdichten sich Verzweiflung und Selbstablehnung und bildlich gesprochen am Tiefpunkt ihrer Bulimie auf der Toilette versagt ihre Kontingenzbewältigungsstra-

---

25 Es wird noch zu diskutieren sein, ob es sich hierbei um eine abduktive Form von Erkenntnisgewinnung handelt.

26 Die hier verwendeten Zitate wurden häufig bewusst in ihrer Länge beibehalten, da so die Kombination von Embodiment und Emotionen während des Moments des Geschehens am besten veranschaulicht werden kann.

27 1 EZ L.A. 1 Abby, 12, und 1 D L.A. 1 Abby, 54.

tegie, das Erbrechen. Sie drückt dies mit folgenden Worten aus: „like my body did not allow me to throw up again. As much as I tried, it wouldn't let me go."[28] Bei Abby fällt der *Moment des Geschehens* mit einer sehr starken Körpererfahrung zusammen, nämlich dem Kontrollverlust über ihren Körper und gleichzeitig mit einer hohen Emotionalität, die sich im Weinen zeigt.

Doch auch bei den anderen Co-Forschenden sind Emotionen und Körperempfindungen für die Interpretation solcher Momente wesentlich und Tränen kommen in so manchen Erzählungen vor. So erzählt Carmen davon, dass sie im Moment des Geschehens von Tränen überströmt war: „So, in the moment that I'm listening to all of her words, I was just overwhelmed with tears. I was just crying beyond belief. I could not wipe them away and I never stopped walking on the treadmill."[29]

Auch bei der Geschichte von Niklas spielen körperliche Aspekte eine zentrale Rolle. Er beschreibt seinen Heilungsprozess als religiöse Erfahrung. Die Entwicklung von nicht mehr sprechen und gehen können bis zur körperlichen Genesung wird als religiöse Erfahrung gedeutet: „Ich konnte in den drei Wochen auch nicht sprechen und hab dann nach den drei Wochen, als ich dann wieder angefangen habe zu laufen und sprechen gelernt und so, gemerkt, ok, das war jetzt bestimmt ein Schutzengel, der dich da irgendwie rausgeholt hat aus dieser Situation. Der wollte, dass du lebst."[30]

Janik spricht davon, dass er nur glauben kann, wenn er auch etwas fühlt: „Genau. Genau, das ist für mich das Grundlegende. Also sonst komme ich nicht zum Glauben. Ich muss irgendwie, für mich da was spüren und für mich muss das irgendwo, auch ein Stück weit Sinn ergeben."[31]

Für Ronnie war eine Kombination von Körperempfindungen und einem Gefühl der Geborgenheit dafür ausschlaggebend, diesen Moment als religiöse Erfahrung zu verstehen: „[A]bendmahl genommen vor dem Feuer und für mich war das eine ganz spezielle Situation, einfach aus dem Grund, als wir alle so dort gestanden sind, habe ich einen Schweißausbruch bekommen, es ist mir kalt den Rücken herunter gelaufen, ich hatte mich wie nicht mehr ganz unter Kontrolle. Also ich wollte zwar den Arm bewegen, aber er hat sich einfach nicht bewegt. Aber trotzdem war da so eine gewisse Wärme um das Feuer, so eine Geborgenheit, die ich bis dahin noch nicht so gekannt habe."[32]

Auch Leandra spricht von Wärme und davon, dass das Telefon unerwartet heiß war und leitet unter anderem davon ab, dass dies mehr als eine rein immanente Situation sein muss: „Dann als das Telefon geklingelt hat, habe ich es genommen

28 1 EZ L.A. 1 Abby, 12.
29 1 EZ L.A. 3 Carmen, 21.
30 2 EZ HA 1 Niklas, 3.
31 2 EZ HA 2 Janik, 29.
32 3 EZ ZH 1 Ronnie, 3.

und es war wirklich so warm und dann dachte ich, es war keine Sonne und es ist ganz kalt und schattig, es war knapp nach dem Winter so Frühling und es war trotzdem so warm. […] Und draußen hat es auch noch geregnet, aber ich habe den Regen irgendwie gar nicht gemerkt, ich war draußen am Telefon und dann bin ich wieder reingegangen und so langsam habe ich begriffen was passiert ist."[33]

7.3.3 Erinnerungsfähigkeit

In den Erzählungen werden die religiösen Erfahrungen biographisch und zeitlich eingebettet. Sie werden schnell erinnert, auch wenn sie schon mehrere Jahre zurückliegen und es scheint den Co-Forschenden wichtig zu sein, den *Moment des Geschehens* detailliert beschreiben zu können. So weiß Mirjam noch genau, wo sie vor dem Konzert stand, obwohl es fast 20 Jahre her ist, Leandra beschreibt in ihrer Erzählung das Wetter und die Temperatur des Telefons, Colin erinnert sich noch an die Anzahl an Männern, von denen sie bedroht wurden, Salome erzählt detailliert ihre Erfahrungen mit unterschiedlichen Obdachlosen und erwähnt Orte, Geldsummen und Namen. Carmen kann sich daran erinnern, dass sie im Fitnessstudio die Fernbedienung mehrmals abgelehnt hat: „[A]nd the gentleman who owned the gym came to me while I was on the treadmill and he offered me the remote control and I refused it three times. Like, 'I don't want it. I don't watch TV. No.' And for some reason he just kept pushing it on me. So finally I said, 'Fine.'"[34] Und auch Sophie ist es wichtig, den Ort der religiösen Erfahrung, also das Konzert und die Personen, sehr detailliert zu beschreiben, inklusive der Farbe der T-Shirts: „Once I got there, though, I immediately noticed that there was a big guy in the very first row with a bright, yellow shirt on. And he was dancing like crazily, like sporadic. And it was really funny, but I was kind of weirded out by how joyful it seemed that he was. And then there was a woman in a purple shirt two rows ahead of me and she was dancing, too."[35]

Die Genauigkeit der Beschreibungen und zwar auf atmosphärischer, räumlicher, emotionaler, körperlicher und kognitiver Ebene fällt auf. Ähnlich wie bei einem traumatischen Erlebnis erinnern sich die Co-Forschenden an Details, welche bei alltäglichen Ereignissen schon lange vergessen wären. Die Bedeutung solcher Erfahrungen für das Individuum lassen sich anhand solcher Auffälligkeiten erahnen. Anders als bei traumatischen Erlebnissen brechen diese Erfahrungen nach-

33 3 EZ ZH 3 Leandra, 18.20.
34 1 EZ L.A. 3 Carmen, 19.
35 1 EZ L.A. 7 Sophie, 12.

gängig jedoch nicht in Form von Flashbacks unkontrolliert in den Alltag ein, sondern strukturieren, integrieren und rhythmisieren eine neue (Gottes-)Erkenntnis.

7.3.4 Relationale (Gottes-)Erkenntnis – erkennen und erkannt werden

Der *Moment des Geschehens* ist zumeist ein Moment des persönlichen Erkennens und Erkannt-Werdens. Es ist ein relationaler Moment, der mit Transzendenz in Verbindung gebracht wird. So sagt Tobi: „Ja, es war für mich wie klar. Ja also ich weiß ja nicht, wie es in ihm ausgesehen hat, aber für mich war es wie klar, dass es Gott gewesen war."[36]

Dabei fällt auf, dass in vielen Zeichnungen dieser Moment mit gelber Farbe, einer Sonne, Licht oder Feuer dargestellt wird, der Farbe, die häufig für Heiligkeit, Transzendenz und Gott gewählt wird, was deshalb wiederum im Themenhorizont der Prägung zu verorten ist.

In den Narrativen der Co-Forschenden wird ersichtlich, dass das Erkennen kein rein kognitiver Prozess ist, der auf logischen Schlussfolgerungen beruht, sondern dass eine andere Form von Erkenntnis gemeint ist: „I can feel like certain things are known internally and some people may call that intuition, but I feel like it's heightened to a degree that it is just beyond self-knowing that it is a divine knowing."[37]

Bei diesem Erkennen geht es um mehr, nämlich um das Gefühl eines existentiellen Erkannt-Werdens in aller Not, mit Zweifel, in Scham, Ohnmacht, Verzweiflung und mit allen offenen Fragen. Tobi verwendet dafür folgende Metapher: „Und ja, das Gefühl, es war wie, eigentlich im Regen, in dem ich hocke, dass die Sonne aufgeht, ich bin doch nicht so alleine."[38] Auch Tobis Zeichnung zeigt diese Spannung zwischen Gewitterwolken und der aufgehenden Sonne auf. Bei Abby wird das Erkennen mit einem göttlichen Zuspruch in Verbindung gebracht, der die Gewissheit bringt, dass sie nicht alleine ist. Gut erkennbar wird dies ebenfalls auf Abbys Zeichnung.

Im Erkenntnisprozess selbst werden zwei Bewegungsrichtungen in Bezug auf Transzendenz erkennbar. Zum einen ist da die Erfahrung von *Gott kommt auf mich zu* und zum anderen *Gott ist da.* So besteht zum Beispiel für Sabine der Kern dieser Erfahrung darin, dass sich Gott bemerkbar macht: „Ein Moment oder eine Situation, in der sich Gott bemerkbar gemacht hat."[39] Ähnlich bei Niklas. Auch er beschreibt in seiner Geschichte, dass ein Engel auf ihn zukommt: „Ich konnte in den drei Wochen auch nicht sprechen und hab dann nach den drei Wochen, als ich dann wieder

36 4 EZ SG 2 Tobi, 20.
37 1 D L.A. 3 Carmen, 53.
38 4 EZ SG 2 Tobi, 8.
39 2 Q HA 3 Sabine.



Abbildung 29: Zeichnungen (Gottes-)Erkenntnis.

angefangen habe zu laufen und sprechen gelernt und so, gemerkt, ok, das war jetzt bestimmt ein Schutzengel, der dich da irgendwie rausgeholt hat aus dieser Situation.“[40]

Ein anderes Motiv, das häufig verwendet wird, ist *Gott ist da.* Dabei erkennen die Co-Forschenden dieses Da-Sein zum ersten Mal oder wieder erneut: „Und was für mich so die gelbe Linie bedeutet (zeigt die Linie auf dem Bild), ist eigentlich so das Göttliche, das aber auch durch Menschen wirkt, wo eigentlich immer da war.“[41]

40 2 EZ HA 1 Niklas, 3.
41 4 EZ SG 3 Colin, 10.



Abbildung 30: Zeichnung Erkennen.

Ähnlich bei Carmen: „Oh, it's paramount for me to have these kinds of experiences because they solidify for me the fact that I am heard and that there is an energy of love, of presence that is here with me, that cares about me, and that is there for the inner workings of my life."[42] Und auch Janik beschreibt die Erkenntnis dieses Präsenzaspekts, der in Zusammenhang mit Transzendenz steht, als zentralen Bestandteil des Erkennens: „Eine religiöse Erfahrung ist für mich etwas, in der ich meine Gedanken, Gefühle mit anderen teile oder Gott bei mir spüre."[43]

Der Erkenntnisprozess selbst steht zumeist in Verbindung mit dem Thema *Unverfügbarkeit.* Das Erkennen im Moment des Geschehens beinhaltet einen Moment der Unverfügbarkeit, der nicht im Einflussbereich oder unter der Kontrolle der Co-Forschenden steht. Unverfügbarkeit wird von den Co-Forschenden wiederum unterschiedlich beschrieben und gedeutet. Sie nehmen aber jeweils auf kleinere und größere Momente Bezug, in denen ein Gefühl entsteht, dass da mehr sein muss. So fasst Gina dies trotz offen geäußerten Zweifels daran, ob es Gott gibt oder nicht, folgendermaßen zusammen: „Weil ich bin mir eigentlich ziemlich uneinig, mit mir selber, ob es Gott wirklich gibt, aber ich muss ja irgendwie-, ich muss es ja schon

42 1 D L.A. 3 Carmen, 12.
43 2 Q HA 2 Janik.

zum Sagen, dass es ihn gar nicht gibt, das kann ich auch nicht und dann muss ich sagen, es gibt halt schon die kleinen Erlebnisse im Leben, bei denen man sagen muss, da muss doch noch mehr sein.“[44]

Micah dagegen beschreibt einen Veränderungsprozess, der mit der Erkenntnis *ich bin ok, so wie ich bin* beginnt: „And I would always want to take that down the mountain. It would never usually happen, but one summer it really did. I had a tough year at school…all my friends were trying to change who I was, like Brayden and all them. They tried to change who I was. And I was like God didn't want me to change. He wanted me to stay the same. So then, going there, I took it down the mountain to stay the same and I was a much happier person. […] I felt God speaking to me to be yourself and don't let people change who you are.“[45]

Das (göttlich) Unverfügbare dieser Momente steht in Zusammenhang mit der Lösung innerer und äußerer Konflikte und einem Antwortgeschehen auf existentielle Nöte und Bedürfnisse. Diese sind sehr individuell und kontext- und situationsabhängig. So überlebt Colin zwei lebensbedrohliche Situationen. Kristines und Simones Bild von einer anderen Religion bzw. von Randständigen wird verändert. Abby erlebt diese Unverfügbarkeit dadurch, dass sie eine Therapeutin findet: „I think it's when you know you can't do anything about it and no one else can, and something is still being done. Like, for example, finding a therapist.“[46] Und Carmen dadurch, dass sie spezifische Antworten auf ihre Situation bekommt: „For me it's because I was obviously in a very broken place and I needed specific answers. I needed specific understanding. And there was no way on the planet that it was just coincidence that the television that came on spoke to everything that I was going through and giving me the clarity that I needed. And also this inordinate amount of peace. I just don't see that as coincidental. So I feel as though it was absolutely divine intervention in a situation where I was just completely wrought up and losing it. Yeah. There was just no way that there was anything else to me.“[47]

Das persönliche Erkennen in diesem Moment wird anders eingestuft als alltägliche Erkenntnisprozesse oder angeeignetes Wissen: „That was the moment, like a very monumental moment where I just knew that I had to stop, because if I do this again, I could die because my heart would stop.“[48]

Was erkannt wird und wie, wird in den Narrativen unterschiedlich beschrieben. Eine auffällige Gemeinsamkeit besteht aber im hoch relationalen Transzendenz-, Gottes- oder Religionsbezug. Sabine formulierte dies folgendermaßen: „Und

44 3 EZ ZH 2 Gina, 4.
45 1 EZ L.A. 6 Micah, 7.13.
46 1 D L.A. 1 Abby, 35.
47 1 D L.A. 3 Carmen, 109.
48 1 D L.A. 1 Abby, 54.

durch diese Entscheidung, die irgendwie über Nacht kam und mir gar nicht so bewusst ist, warum ich sie überhaupt getroffen habe. Ich bin einfach morgens aufgewacht und wusste, das will ich jetzt machen. […] und ja ich denke, meine religiöse Erfahrung, ist in dem Sinne, dass ja, Gott mich auf den richtigen Weg gebracht hat, als ich nicht mehr wusste, was ich jetzt eigentlich mit meinem Leben anfangen soll.“[49]

Die Körperempfindungen und Emotionen in Kombination mit einem Moment des Erkennens führen zu einem Reframing der Situation. Die 16-jährige Sophie fasst dies folgendermaßen zusammen: „Well, because there are certain times for me when I can actually feel God and I know he's always there, but I feel sometimes more than others he wants to make himself known more. And I think the Holy Spirit also contributes to that… of helping you realize that it was God instead of just your imagination.“[50]

So haben der *Moment des Geschehens*, das religiöse Erlebnis, gepaart mit der Deutung dessen als religiöse Erfahrung, Auswirkungen auf den persönlichen Glauben. Diese Form einer relationalen (Gottes-)Erkenntnis ist Ausgangspunkt für die Entwicklung oder Erweiterung eines persönlichen religiösen Sinnsystems und für die Reformulierung des individuellen Glaubens. Felix beschreibt dies mit folgenden Worten: „Dann bin ich dann aus diesem Gottesdienst raus und ging dann zu den Schlafräumen und da rannte mir eine wildfremde Person hinterher und hat mich einfach mal umarmt und hat mir gesagt, Gott ist mit dir und das war für mich so quasi der grundgebende Punkt, warum-, also das war für mich ein Zeichen, Gott gibt es.“[51] Auch Ronnie formuliert es ähnlich: „Wenn ich zurückschaue, war das eigentlich dieser Punkt, an dem ich wirklich sagen musste, ja gut irgendjemanden gibt es dort oben. Vorher war immer so, ja Gott kann es geben, muss es nicht, aber das war wirklich so der Punkt, an dem ich sagen muss, doch es gibt ihn. In welcher Form ist immer etwas die Frage, das weiß ich auch bis jetzt noch nicht, aber das war eigentlich so ein bisschen der Ursprung meines Glaubens.“[52]

In Sophies Geschichte dagegen kann von einer Erweiterung und einer persönlichen Aneignung des Glaubenssystems gesprochen werden: „And the next day – I grew up in a Christian house and I've always felt God, but I've never really wanted to pursue something with Him. And after that, I've started pursuing and putting more work into it, just because I like the idea of being joyful all the time and having someone on my side that I can talk to.“[53]

49 2 EZ HA 3 Sabine, 5.
50 1 D L.A. 7 Sophie, 45.
51 3 EZ ZH 4 Felix, 5.
52 3 EZ ZH 1 Ronnie, 10.
53 1 EZ L.A. 7 Sophie, 15.

Wie aufgezeigt wurde, geht der *Moment des Geschehens* immer mit einer Erkenntnis einher. Länderspezifisch lässt sich eine Tendenz abbilden: Bei den Geschichten der Co-Forschenden in den USA wird durch die neue Erkenntnis eher eine Erweiterung des persönlichen religiösen Sinnsystems angestoßen, im deutschsprachigen Kontext eher eine Entstehung und Entwicklung.

7.4 Danach – von der Wirkung zur Erfahrung

Im *Moment des Geschehens* wird Energie freigesetzt, die nun beim *Danach* zu Verfügung steht, sodass die aktuelle Konflikt- oder Kontingenzsituation verändert werden kann. Der *Moment des Geschehens* wird durch seine Auswirkungen auf das *Danach* zur religiösen Erfahrung und muss vom Individuum gedeutet und verifiziert werden.

Durch diesen *Moment des Geschehens* wird eine Veränderung angestoßen, sodass im Leben des Individuums etwas in Bewegung gerät und der Referenzrahmen sich verändert. Tobi beschreibt dies sehr pointiert durch die Metapher eines Balls, der ins Rollen kommt: „Also jetzt für mich persönlich, also nach der ersten Erfahrung, die ich gemacht haben, war es wie so ein Ball, der angefangen hat zu rollen. Es war nicht, wie soll ich sagen, ich erwarte nicht wie so eine konstante Erfahrung, wenn es mir jetzt wieder schlechter geht, dass es dann wieder so einen Moment ich würde nicht sagen Erleuchtung, aber so die gleiche Erfahrung passiert, wie es beim ersten Mal so gewesen ist. […] Und einfach wenn es jetzt einmal länger wieder nicht vorkommt, dann ist es nicht so, dass ich irgendwie an Glaube verliere oder so oder ich erzwinge es auch nicht. Ich erwarte, ich warte auch nicht darauf zum Beispiel wie, eben wenn es mir schlecht geht, dann warte ich jetzt einfach so lange, bis wieder so eine Erfahrung kommt oder so. Es verändert sich dann nichts beim Glauben.“[54]

Im Moment des Geschehens, in der Verdichtung von Kontingenz, Emotionen und Erkenntnis kommt etwas ins Rollen, das sich erst im *Danach* ganz manifestiert und auch da bewähren muss. Dieser Prozessschritt ist zentral, damit etwas zur religiösen Erfahrung wird. Dabei sind grundlegende Transformationen im Verständnis der eigenen Identität der Co-Forschenden zu beobachten, die mit der *Veränderung des Referenzrahmens* einhergehen. Durch den *Moment des Geschehens* werden Begrenztheit und Ohnmacht aufgelöst und die Co-Forschenden fühlen sich handlungsfähig. Dadurch wird das Gefühl von *Selbstwirksamkeit* erhöht. In Carmens Bild wird dies durch den veränderten Ausdruck ihrer Person, durch die Farben, aber auch durch ihre Position im Bild sichtbar. Dies hat sie folgendermaßen ausgedrückt: „So,

54 4 D SG 2 Tobi, 13.15.



Abbildung 31: Zeichnung Danach.

this is me at the end able to just give love to other people and just bridge the gap of whatever disagreements or bad energy there is with love and compassion."[55]

In den Erzählungen der Co-Forschenden ist beim *Danach* ein anderer Umgang mit *Kontingenzerfahrungen* zu erkennen und vielerlei *Alltagswirkungen* werden erwähnt wie: Orientierung, Hilfe, Freude, Dankbarkeit, erhöhte Empathiefähigkeit, Gewissheit, Vertrauen und Glaube. Nebst Alltagswirkungen ist aber auch ein Prozess der Interpretation und Verifizierung des neuen intuitiven Wissens erkennbar. Weiter nachvollziehbar sind dadurch Veränderungen in der eigenen Gewissheit und in der Bewertung des eigenen Glaubens sowie der Rhythmisierung des veränderten Referenzrahmens. Im Folgenden werden diese Aspekte nun vertieft dargestellt.

7.4.1 Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit

Integraler Bestandteil religiöser Erfahrungen ist die Auflösung unterschiedlicher Arten von Begrenztheiten und Handlungsunfähigkeiten. Damit geht eine positive Veränderung des Selbstbildes einher. Dabei ist das Selbstbild aufs engste mit einem

55 1 EZ L.A. 3 Carmen, 30.

Gefühl der Selbstwirksamkeit verknüpft. In den Definitionen von religiöser Erfahrung von Niklas und Mirjam wird dies gut sichtbar: „Eine religiöse Erfahrung ist für mich, wenn ich etwas erlebe, das mir Selbstvertrauen gibt und mir zeigt, egal was ich tue, Gott ist bei mir“[56], oder „Eine Erfahrung, die ich selbst nicht schaffen kann, die mein innerstes Wesen berührt und verändert hinterlässt.“[57] Die Erfahrungen haben immer mit dem Selbst und der Identität der Person zu tun, manchmal in dem Sinne, dass die Erfahrung Gewissheit verleiht, dass man selbst auch unverändert ok ist: „And I was like God didn't want me to change. He wanted me to stay the same. So then, going there, I took it down the mountain to stay the same and I was a much happier person […]. I felt God speaking to me to be yourself and don't let people change who you are. Because what I am is more important to myself than to what people think of me.“[58]

Die Erhöhung von Selbstwirksamkeit und die Auflösung von Begrenztheit geschehen nicht in erster Linie durch Aktivismus, sondern durch eine neu gewonnene Ruhe und Gelassenheit, die auf einer Form von Gotteserkenntnis beruhen. Das ist bei vielen Co-Forschenden ein großes Thema und Abby, Carmen und Mirjam formulieren es folgendermaßen: „I was very relieved when I knew that there was something still there for me, behind me that I just never noticed. So, I think it was important.“[59] Oder Carmen: „So, I heard it deeply on that day and what it was really about is that […] all of your issues are known by God. So, I felt that in whatever I do and however I move in my life that God knows what I'm going through and goes ahead and prepares the way.“[60] Oder: „Also es gibt mehr, wir können gelassen an bestimmte Dinge ran gehen und es gibt da einen oder eine oder etwas, was für eine andere Realität sorgt oder was, ja, einfach auch mal dafür sorgt, dass ich an der Stelle außerhalb dessen denken kann, zum Beispiel an Normales hingehen, wo alle hingehen und mir einfach eine Entspanntheit, eine Gelassenheit und mir viel mehr zutrauen, als ich selber tun kann.“[61]

56 2 Q HA 1 Niklas.
57 2 Q HA 4 Mirjam.
58 1 EZ L.A. 6 Micah, 7.13.16.
59 1 D L.A. 1 Abby, 25.
60 1 EZ L.A. 3 Carmen, 28.
61 2 EZ HA 4 Mirjam, 15.

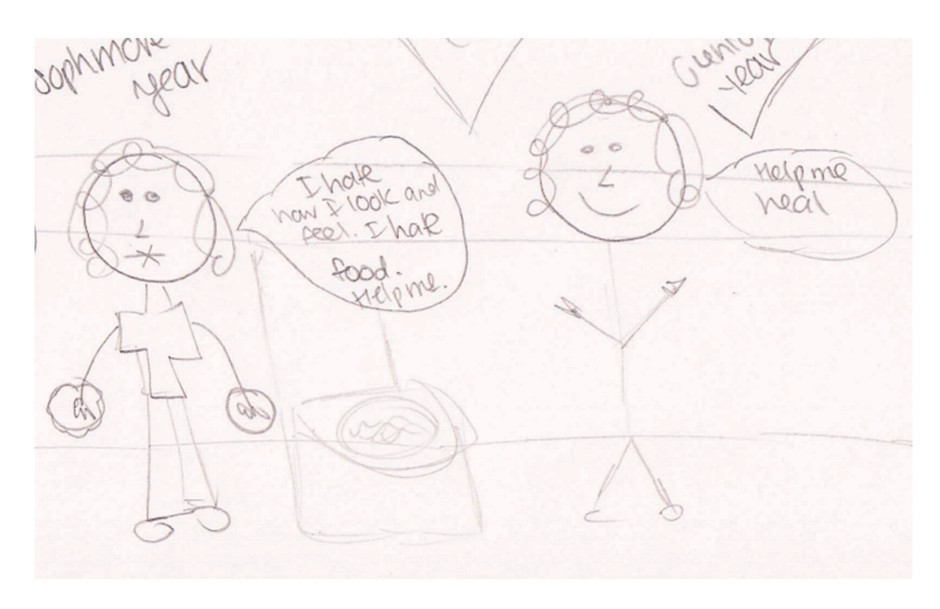


Abbildung 32: Zeichnung Selbstwirksamkeit.

Die daraus folgenden persönlichen Veränderungen und Auswirkungen auf den Alltag gründen in dieser Gewissheit um Gottes Gegenwart und Fürsorge und der darin neu gewonnenen Erfahrung von Selbstwirksamkeit. Für Vanessa ist dies zum Beispiel mit dem Wissen verbunden, dass sie selbst einen Unterschied auf dieser Welt machen kann: „Also, I'm just kind of wondering, why do we matter, if there is no real end? And it just kind of guides me through, knowing that I matter and that the people around me matter and the things that we do today do matter."[62]

Eindrücklich wird die Veränderung der Selbstwahrnehmung in Abbys Bild sichtbar. Ihre Essstörung, die mit einem negativen Selbstbild und Selbstablehnung einhergeht, ist durch die religiöse Erfahrung nicht einfach weg. Aber dadurch, dass in der Erfahrung ihr Selbstbild verändert wird und ein Gefühl von Selbstwirksamkeit entsteht, ist sie in der Lage über ihre Probleme zu sprechen, Hilfe zu suchen und in eine Therapie zu gehen.

Es zeigt sich, dass das Gefühl von Selbstwirksamkeit und die veränderte Selbstwahrnehmung der Co-Forschenden Auswirkungen auf die Wahrnehmung und die Gestaltung des Alltags, die Interpretation von Situationen und die persönlich gelebte Theologie haben.

62 1 D L.A. 2 Vanessa, 56.

7.4.2 Auswirkungen auf den Alltag

Wie bereits aufgezeigt wurde, sind die religiösen Erfahrungen, welche von den Co-Forschenden beschrieben wurden, weniger kirchliche als vielmehr *besondere* Alltagserfahrungen. Dementsprechend werden sie vom Alltag her interpretiert und die Veränderungen müssen sich im Alltag bewähren. So ist der Alltags- und Lebensbezug ein charakteristischer Bestandteil religiöser Erfahrung. Die (Gottes-)Erkenntnis und Erhöhung der Selbstwirksamkeit stehen in direktem Zusammenhang mit der Alltagswirkung bzw. sind häufig auch Auslöser veränderter Alltagswahrnehmung und Lebensführung.

Das Leitthema bei den Alltagswirkungen ist die Transformation des ganz Alltäglichen und Normalen. Diese wird durch ein Davor und ein Danach dargestellt und die Alltagswirkung wird in diesem Spannungsbogen erzählt (was zur Logik von Transformationsprozessen gehört). Auffällig ist dennoch, dass eine religiöse Erfahrung zumeist im Horizont nachhaltiger Transformation gedacht wird, was mehr meint als eine rein positive Veränderung. Colin vergleicht diesen Prozess mit einem Baum, der tiefere Wurzeln und eine größere Krone bekommt: „Für mich wären es tiefere Wurzeln und wie breiteres Laubwerk, also diese Offenheit. Also in beide Richtungen wachsen, in die Tiefe und gegen aussen. Das wäre für mich so die Quintessenz von religiösen Erfahrungen, die in beide Richtungen wirken. Gegen innen tiefer und gegen aussen breiter oder grösser oder weiter.“[63]

Die Alltagswirkungen basieren nicht auf positiven Vorsätzen, sondern ergeben sich eben gerade aus dem veränderten Referenzrahmen. Sie sind kontextuell und eng an die Biographien der Co-Forschenden geknüpft und entfalten zumeist eine Wirkung nach innen wie zum Beispiel Kontingenzbewältigung, Hoffnung oder Orientierung und eine Wirkung nach außen wie beispielsweise Empathie und Dankbarkeit. Kristine bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „I believe that a religious experience is when a person feels a strong connection to a higher power/being and feels more at peace and changed after the experience.“[64]

Im Folgenden werden nun die Alltagswirkungen noch detaillierter dargestellt, und zwar anhand der Themen *Kontingenzbewältigung durch Vergegenwärtigung* und *emotionale Veränderungen.*

63 4 D SG 3 Colin, 101.

64 1 Q L.A. 4 Kristine.

7.4.2.1 Kontingenzbewältigung durch Vergegenwärtigung

Auf die religiösen Erfahrungen wird von den Co-Forschenden im Alltag reflexiv zugegriffen,[65] sie werden dadurch vergegenwärtigt und entfalten so immer wieder aufs Neue und über den Moment hinaus Wirkung. Tobi und Carmen reflektieren diese Gegebenheit folgendermaßen: „Ja, und dieser Moment, wenn es halt auch jetzt mal wieder nicht super läuft und sonst wieder Probleme gibt, denke ich einfach wieder an diesen Moment zurück. Ich glaube, schlimmer als dort hätte es nicht sein können, also es kann nicht mehr so schlimm werden, wie es dort war."[66] Carmen: „It's to remind myself in times of despair or forgetfulness of just how connected I am and just how well things work out when I am in a certain place. It is to go back and retrain myself or revisit prior situations that have really connected me previously to that higher power in similar moments and to just relax and the knowingness that all is well. So, in any aspect of apprehension, fear, uneasiness, even, you know, loneliness, just to remember a time when God showed up and showed out."[67]

Religiöse Erfahrungen werden so zu Bewältigungsstrategien für die Unverfügbarkeiten des Lebens und können zu einer neuen Sicht auf das Kontingente führen. Das heißt, religiöse Erfahrungen lösen nicht nur die Kontingenz- und Konfliktsituation auf, in welchen sich die Co-Forschenden im *Moment des Geschehens* befunden haben,[68] sondern können auch bei anderen Kontingenzsituationen zu einem neuen Umgang damit führen.[69]

Dabei muss angemerkt werden, dass die neuen Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung nach religiösen Erfahrungen für die Co-Forschenden nicht bedeuten, dass nun alles perfekt wäre und es keine Probleme mehr gäbe. Vielmehr sind der neue Umgang und die erhöhten persönlichen Ressourcen im Umgang mit Kontingenzerfahrungen zu betonen. Exemplarisch ist dies wiederum gut bei Tobi zu beobachten: „Ja und für mich selber so der Gedanke, dass es wirklich schon einmal so schlimm war und ich trage das, glaube ich, jetzt auch weiter, dass, wie soll ich sagen, dass es nicht mehr so weit kommen soll, dass ich es vorher merke, aber ich habe es dann nachher doch zwei, drei Mal wieder gebraucht, dass mir jemand einen

---

65 „It was very inspiring to me. It gave me a lot of hope and it made me very grateful for all that I had. And I really reflect on it when I see how much joy and content they had with so little that they had." 1 Q L.A. 5 John, 7.

66 4 EZ SG 2 Tobi, 8.

67 1 D L.A. 3 Carmen, 72.

68 Vgl. Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit.*

69 Man könnte hierbei anhand der Narrationen die These formulieren, dass religiöse Erfahrungen die Resilienz erhöhen.

Anstoß gibt, dass es nicht wieder in alte Muster fällt, aber es ist zum Glück nie wieder so schlimm,– so schlimm wie damals ist es nie mehr geworden.“[70]

Der Umgang mit Kontingenzsituationen kann wiederum vielfältig sein, geht aber wie soeben ersichtlich wurde, sowohl bei Tobi als auch bei Carmen mit einem intensiven Erinnern und Vergegenwärtigen einher. Ähnlich formuliert es auch Vanessa, für sie ist das Festhalten am Gedanken, dass es Gott gibt, zentral: „[F]or me it’s more like I need to have that self-control and remember that there is a God who exists, and if I don’t have a God who exists, then science falls apart. And everything falls apart if I don’t have a God.“[71] Oder Niklas: „Also ich glaub auch, dass es ein Unterschied ist. Man hat, jetzt fehlt mir gerade das Wort dafür, man weiß, warum man es schaffen wird. Man weiß warum-, dass wenn man ein Problem hat, kennt man die Lösung sozusagen, dadurch, dass man sagt, ja die Lösung für das Problem ist mein Glaube an Gott oder Gott ist die Lösung des Problems und andere sehen darin, die sehen wieder die Lösung ganz banal.“[72]

Spannend scheint hierbei zu sein, dass die Kontingenzbewältigung durch Vergegenwärtigung in allen drei Kontexten vorkommt und nicht vom Alter, der familiären Prägung oder dem Inhalt der religiösen Erfahrung abhängig zu sein scheint.

Bei manchen Co-Forschenden wird die neu gewonnene Möglichkeit der Kontingenzbewältigung mit Symbolen und Symbolhandlungen verknüpft. So beschreiben zum Beispiel Vanessa und Nils, dass sie eine Kette mit einem Kreuz tragen, welche sie an spezifische Dinge erinnern soll, und Nils trägt die Kette zudem häufig, wenn er nervös ist und sich in einer ungewissen Situation befindet. Tobi dagegen vergegenwärtigt sich die neue Situation, indem er nun schon über mehrere Jahre die Beziehung zu Colin aufrechterhält.[73]

7.4.2.2 Emotionale Veränderungen nach innen und außen: „To become a better person“

In den Selbstbeschreibungen wird deutlich, dass das Gefühl von *Selbstwirksamkeit* und die besseren Möglichkeiten zur Kontingenzbewältigung Einfluss auf die innere emotionale Stabilität und auf den Umgang mit anderen Menschen haben. Die religiöse Erfahrung wird als Geschenk beschrieben, das Dankbarkeit, Freude, Vertrauen, Hoffnung, Heilung, usw. auslösen kann. Je nach Narration stehen andere

70 4 EZ SG 2 Tobi, 30.

71 1 D L.A. 2 Vanessa, 15.

72 2 D HA 1 Niklas, 69.

73 „Das Erste, ich pflege immer noch eine gute Freundschaft mit Colin. Also das ist, glaube ich, die längste Auswirkung.“ 4 EZ SG 2 Tobi, 30.

Nöte, Sorgen und Bedürfnisse im Zentrum, auf die es nun in den Alltagswirkungen eine Antwort zu geben scheint. Auch hier ist das Antwortgeschehen weniger als punktuelles Ereignis anzusehen, sondern vielmehr als eine Einsicht oder Gewissheit, die eine Wirkung entfaltet und durch die ein Prozess ausgelöst wird. Für John steht dies zum Beispiel in Zusammenhang mit Dankbarkeit: „It was very inspiring to me. It gave me a lot of hope and it made me very grateful for all that I had. And I really reflect on it when I see how much joy and content they had with so little that they had.“[74] Auch Kristine spricht von Dankbarkeit und Micah, Sophie, Tobi und Carmen sprechen von Freude. Janik, Sabine und Tobi fühlen sich im Alltag von Gott gesehen und verstanden. Für sie ist es wichtig, dass da jemand ist, der sie in allen Situationen *sieht* und kennt und nicht ablehnt. Janik fasst dieses *Gesehen werden* folgendermaßen zusammen: „Also es ist gar nicht irgendwie ein Bild von einem Menschen in meinem Kopf, sondern es ist eigentlich das Gefühl, he, da ist jemand, der nimmt dich grad so wie ich bin und ich hab Bock auf ihn und er hat Bock auf mich oder sie oder was auch immer. Es kann auch ein Hirsch sein, der sprechen kann. Also das ist, weiss ich nicht, ich hab auch gar kein Interesse daran, mir da irgendwie ein Bild auszumalen, sondern es ist für mich diese Gefühlswelt, ist eigentlich für mich Gott, ja Gott ist da.“[75]

Auch die Hoffnungsperspektive wird in Bezug auf die Alltagswirkung mehrfach genannt. Religiöse Erfahrungen werden als etwas wahrgenommen, das im Alltag Hoffnung und Zuversicht gibt. Bei Abby besteht die Hoffnung zum Beispiel darin von der Bulimie geheilt zu werden, dies gibt ihr die Kraft für eine Therapie. Auch Carmen spricht häufig von neuer Hoffnung, die sie trotz schwieriger Scheidungssituation nach der religiösen Erfahrung hatte. Leandra hat diese Hoffnungserfahrung in ihrem Bild ausgedrückt, und zwar im Regenbogen, der neben dem schwarzen Loch erscheint und eine Art Brücke bildet: „Und das ist farbenfroh, dass es weg vom Schwarzen ist, sollte das darstellen.“[76]

Auch Sabine sieht die *Hoffnung* als einen zentralen Faktor, der für sie sogar den Perspektivenunterschied zwischen einer gläubigen und einer nicht-gläubigen Person ausmacht: „Ich denke, dass wir mehr Hoffnung haben. Dadurch, dass wir halt sagen, hey, da war Gott an meiner Seite, werden wir in einer ähnlichen Situation, die dann auf uns zu kommt, wieder Gott zu rateziehen und daran festhalten, dass er uns schon mal geholfen hat. Im Gegensatz zu jemandem, der sagt, hey das war Zufall, der lässt das dann einfach auf sich zukommen und hat dann, vielleicht keine Hoffnung oder setzt die ganze Hoffnung auf sein Zufallsprinzip. So könnte ich es mir

74 1 EZ L.A. 5 John, 7.
75 2 D HA 2 Janik, 115.
76 3 EZ ZH 3 Leandra, 14.



Abbildung 33: Zeichnung Hoffnungsperspektive.

vorstellen, dass das der Unterschied ist, dass wir etwas haben, woran wir glauben."[77] So sind *Glaube* und *Hoffnung* in den Geschichten der Co-Forschenden eng miteinander verbunden.

Ein weiterer Themenkomplex, der bei den Alltagswirkungen häufig erwähnt wurde, sind die Themen *Heilung*, *Befreiung* und *Hilfe.* Religiöse Erfahrungen werden als heilsame Erfahrungen beschrieben, in denen Heilung oder Befreiung erfahren wird. Abby und Niklas, bei denen physische Aspekte eine große Rolle spielen, sprechen beide von Heilung und Abby ebenfalls von Befreiung. Felix dagegen

77 2 D HA 3 Sabine, 67.

spricht explizit von Befreiung und einer neu erlangten Freiheit, die darin besteht, dass der *Dämon* nun aus seinem Leben verschwunden ist. Für Kristine liegt die neu erworbene Freiheit im Freiwerden von Vorurteilen und in einem empathischeren Umgang mit dem, was ihr fremd ist wie zum Beispiel der Islam.

In den Schilderungen der Co-Forschenden werden diese inneren, emotionalen Veränderungen mit dem Anspruch verbunden, dass sie sich auch nach außen, zum Beispiel im Umgang mit anderen Menschen, zeigen. So wird davon berichtet, dass die Empathie gegenüber anderen Menschen und die Akzeptanz anderer Meinungen durch die religiöse Erfahrung vergrößert wurde. Ein vor allem in den USA verwendeter Slogan, der mit diesem Anspruch einhergeht, ist *to become a better person.* So sagt zum Beispiel Micah: „Like how it made me turn into a better person and be a better Christian because I realized how great God was and how much he loves me and everyone else."[78] Obwohl der Slogan explizit im amerikanischen Kontext verwendet wird, zeigt sich der Anspruch *eine bessere Person werden zu wollen* trotz unterschiedlicher Formulierungen in allen Kontexten. Die Co-Forschenden haben den Anspruch, dass sie durch die religiöse Erfahrung eine bessere Person geworden sind, beziehungsweise sich im Prozess dazu befinden.

Dieser Anspruch ist wiederum eng verknüpft mit dem, was von den Co-Forschenden als *Glaube* bezeichnet wird. So fasst Sabine das Ziel ihres Glaubens folgendermaßen zusammen: „So spontan würde ich das jetzt damit beantworten, ein besserer Mensch zu werden, als ich jetzt bin, vielleicht. Dass er mich, mit diesen Dingen, die wir vorher am Bereden waren. So Situationen, aus denen wir halt positive Lehren zu ziehen, halt so was. Oder halt, dass wir diesen großen Stoß in die richtige Richtung gemacht haben, ich probier auch den Weg zu führen, für mich gut zu sein und auch für meinen Mitmenschen gut zu sein. So würde ich es jetzt gerade spontan beantworten."[79] Und Kristine bezeichnet sich selbst als offener und verständnisvoller aufgrund ihrer religiösen Erfahrung: „So, taking all of this into account, it was just a really powerful moment in my life. After that I just became so much more understanding and I really thought outside of myself."[80]

Die religiösen Erfahrungen führen zudem durch ihre Art der Vergegenwärtigung und Selbstvergewisserung zu einer besseren theologischen Sprachfähigkeit. Dies zwar nicht unbedingt in Bezug auf die Erfahrung selbst, aber in Bezug auf die persönlichen religiösen Überzeugungen. In den Worten von Felix: „Also in meinem Leben hat das ziemlich viel-, also hat uh viel ausgemacht. Dass ich dann auch offener gegenüber-, also ich habe mehr Verständnis dafür, wenn jetzt jemand kommt

78 1 D L.A. 6 Micah, 57.
79 2 D HA 3 Sabine, 99.
80 1 EZ L.A. 4 Kristine, 22.

und sagt, ich glaube an Gott, dann kann ich jetzt viel besser sagen, ja ich auch, ich kann es auch. Wenn jemand kommt und sagt, ich glaube nicht an Gott, dadurch, dass ich das Erlebnisse hatte, diese einzelnen Sequenzen, weiß ich, ich versuche irgendwie zu erklären, klar ich weiß, ich kann es nicht erklären, es ist für denjenigen dann zu schwierig, aber ich versuche es zumindest. Das ist das, was sich bei mir geändert hat, dass ich versuche mich mehr einzusetzen für das.“[81]

Die neugewonnenen Überzeugungen werden nicht nur verbal nach außen getragen, sondern manchmal auch durch Kleidung und Accessoires wie bei Simone: „Dann habe ich mir ein Buch von David Togni gekauft, ich weiß nicht, ob du ihn kennst. Der hatte auch so eine religiöse Erfahrung und von ihm gibt es auch so Kleider mit Love your Neighbour, das ist die Marke und überall steht das darauf. Von dem bin ich voll Fan geworden, habe mir da für das Handy, so eine Marke, wo das draufsteht und ein Cap und so eine Jacke und meinen Rucksack.“[82] Alles in allem sind die Auswirkungen auf den Alltag divers und individuell, trotzdem sind Muster erkennbar, insbesondere in Bezug auf Kontingenzbewältigung, emotionale Stabilität und eine Form der *martyria* durch Wort und Tat nach außen.

7.4.3 Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren

Beim induktiven Codieren wurden gerade bei diesem Kapitel überdurchschnittlich viele Codes gesetzt. Auf alle gesetzten Codierungen fallen dabei 20 %.

Das *Danach* ist nicht nur durch den Themenbereich von *Selbstwirksamkeit* und *Alltagswirkung* geprägt, sondern auch durch einen breiten Diskurs zu *Glauben – Wissen – Gewissheit*, der sich im Detail mit Fragen nach *Verifizieren und Interpretieren, Orientierung und Sinn, Rhythmisierung und Glaubenssicherheit* auseinandersetzt. Was im *Moment des Geschehens* erkannt wurde und in Zusammenhang mit der Thematik von *(Gottes-)Erkenntnis* steht,[83] wird beim *Danach* nun rückwirkend interpretiert und verifiziert. Dabei wird zum Beispiel darüber diskutiert, ob religiöse Erfahrungen als Wendepunkt oder als Anstoß zu betrachten sind. Colin führt aus: „Für mich wären, glaube ich so, religiöse Erfahrungen häufig ein Stück weit auch so Wendepunkte, im Sinne von was hier passiert, macht etwas mit mir, im Sinn von, wie ich denke und wie ich lebe. Das heißt nicht immer, dass es nach oben geht, sondern es sind eigentlich mehr so diese wellenartigen Geschichten, also manchmal wo einem religiöse Erfahrungen auch zum Nachdenken bringen und so

81 3 EZ ZH 4 Felix, 15.
82 4 EZ SG 4 Simone, 7.
83 Vgl. Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – erkennen und erkannt werden.*

zu einer gewissen Distanz."[84] Simone antwortet darauf: „Ich finde es etwas schwierig ein Wendepunkt, vielleicht mehr ein Anstoß. Also mein Leben hat sich nicht komplett geändert durch das, aber es hat sich wie etwas bewusster gemacht, das man das machen sollte und es ist, glaube ich, wie klarer geworden."[85]

7.4.3.1 Verifizieren und interpretieren

In den Geschichten der Co-Forschenden zur religiösen Erfahrung zeigen sich durchgehend Verbindungen zwischen *Erfahren*, *Glauben*, *Wissen* und *Gewissheit.* So steht dieser Themenkomplex mit dem Kapitel *Moment des Geschehens – relationale (Gottes-)Erkenntnis* in engster Verbindung. Denn für die Co-Forschenden mündet die (Gottes-)Erkenntnis in einem neuen oder anderen Zugang zu Wissen, Gewissheit und zum Alltag. Unter der Kernkategorie *Veränderung des Referenzrahmens* sind genau diese Prozesse subsumiert. Dabei findet eine enge Verknüpfung von Emotion und Kognition statt, die zu einer Erweiterung des Wissensbegriffs führt, so könnte dabei sowohl von intuitivem Wissen als auch von Gewissheit gesprochen werden. Dies steht in engem Zusammenhang mit den Überzeugungen der Co-Forschenden, dass ihre religiöse Erfahrung zu neuem Wissen geführt hat, das sich aber auch im Alltag erweitert und verändert. Die 50-jährige Carmen verwendet dafür den Begriff *Intuition* und die 15-jährige Sophie beschreibt dies wie folgt: „I feel like it's a feeling, but then I also feel like it's just a bunch of thoughts that normally wouldn't have come together without God helping put them together."[86] Der hier beschriebene Wissensbegriff ist also kein statischer oder rein kognitiver, sondern einer, der stark an Intuition und Emotionalität geknüpft ist. Dennoch sollte die reflexive Komponente nicht unterbewertet werden. Gerade die Emotionalität in Kombination mit der Reflexivität und Deutung ist für die Co-Forschenden für die Selbstbewertung ihres Glaubens wesentlich. So äußern sich John, Janik und Sara folgendermaßen: „I think it's a combination of both. I feel something, then I reflect on it with thought"[87] oder „Also sonst komme ich nicht zum Glauben. Ich muss irgendwie für mich da was spüren und für mich muss das irgendwo auch ein Stück weit Sinn ergeben. Dass da was ist und dass ich an was glaube und das muss mir auch was bringen."[88] und „Für mich ist der Glaube, also Glaube ist etwas, was ich mitnehme. Im Kopf nachher in dem Sinn in mir selber drin, das heißt, also für mich ist eine religiöse Erfahrung jetzt, das muss nicht ein Erlebnis in dem Sinn sein, sondern vielleicht einfach eine

84 4 D SG 3 Colin, 16.
85 4 D SG 4 Simone, 30.
86 1 D L.A. 7 Sophie, 20.
87 1 D L.A. 5 John, 17.
88 2 EZ HA 2 Janik, 29.

Realisation hat, was man eigentlich genau glaubt, wenn man das irgendwie konzeptualisieren kann.“[89] Sabine geht noch weiter und versteht religiöse Erfahrung nicht nur aber auch als gedeutete Erfahrung, die viel mit der westlichen Prägung zu tun hat: „Genau. Also bei den Sachen, die wir gelernt haben. Also ich hab schon Geschichten gehört, von unserer Diakonin zum Beispiel, die wirklich eine Stimme präsent gehört hat. Das denk ich, das kann man dann nicht abstreiten, dass es eine ganz klar religiöse Erfahrung ist. Aber die Sachen, die wir haben, die haben wir religiös gedeutet, weil wir wollten und wenn wir jetzt nicht im christlichen Glauben groß geworden wären oder unseren ((unverst. Wort)), hätten wir dieses natürlich ganz anders gedeutet.“[90]

Die (Gottes-)Erkenntnis im *Moment des Geschehens* ist nicht zu trennen vom rückwirkenden Interpretieren und Verifizieren. Die Frage danach, was zuerst war, kann gar als Henne-Ei-Problem bezeichnet werden, denn Ursache und Wirkung bzw. Erlebnis und Interpretation stehen in einem wechselseitigen Verhältnis. Explizit benannt wird dies zum Beispiel von Sabine: „Ich bin aufgewacht und dachte mir so, du guckst jetzt einfach im Internet, wie ich meine Bewerbung da abgeben kann. […] Dann ist mir erst ein paar Wochen später die Bedeutung davon klar geworden, dass das nicht einfach so normal ist, dass man aufwacht und auf einmal weiss, was man möchte. Weil das nicht so, so was ist, was irgendwie zur Familie oder so gehört.“[91] Was Sabine hier schon andeutet, wird bei anderen Co-Forschenden noch expliziter erwähnt. Ein Erlebnis wird dann von den Co-Forschenden als religiöse Erfahrung gedeutet, wenn für die betroffenen Personen ein Gefühl von Unverfügbarkeit mitschwingt, etwas unerklärlich erscheint und durch das Ereignis eine Veränderung stattfindet, die vom Individuum so nicht bewusst geplant war und welche die eigenen Möglichkeiten übersteigt. Dies wird bei der Bewertung der Erfahrung sehr stark ins Zentrum gerückt und in den Erzählungen und Diskussionen wiederholt betont.[92] (Ein Gefühl von) Unverfügbarkeit muss demnach in Bezug auf religiöse Erfahrungen zwingend mitbedacht werden.

89 4 D SG 1 Sara, 5.

90 2 D HA 3 Sabine, 50.

91 2 EZ HA 3 Sabine, 13.

92 Um nur einige der zahlreichen Textstellen zu nennen: „Like a lot of things that I don’t know how I could’ve done alone.“ 1 EZ L.A. 1 Abby, 7; „Eine Erfahrung, die ich selbst nicht schaffen kann, die mein innerstes Wesen berührt und verändert hinterlässt.“ 2 Q HA 4 Mirjam; „So, I think the religious experience is that I felt like a light – like I put a light here (Kristine points to drawing) – I felt like a light had happened and I had recognized something.“ 1 EZ L.A. 4 Kristine, 22; „Aber trotzdem war da so eine gewisse Wärme um das Feuer, so eine Geborgenheit, die ich bis dahin noch nicht so gekannt habe und ich fand dann, also irgendwie krank bin ich nicht mehr, auch wenn ich zwei Tage zuvor noch krank war, aber ich habe das dann wirklich mit Gott in Verbindung gebracht und das zeigt eigentlich auch meine Zeichnung.“ 3 EZ ZH 1 Ronnie, 3.

Dabei wird auch deutlich, dass sich die Co-Forschenden bewusst sind, dass das, was sie als Gott und als religiöse Erfahrung bezeichnen, auch anders gedeutet werden könnte.[93] Dennoch bleiben sie bei ihrer Deutung, relativieren diese jedoch in dem Sinne, als dass sie diese als persönliche Wahrheit mit individueller Normativität ansehen. So zum Beispiel Leandra: „Logisch, die Schule hat es gemacht, aber es hätte auch sein können, dass ich es nicht bekomme, dass ich wieder in die Schule gehen konnte oder irgendwie. Also für mich war die Erfahrung einfach ja irgendwie, einfach irgendetwas Höheres hat halt dieses Telefon zum Läuten gebracht. Für mich war das irgendwie einfach so."[94]

Diese Erfahrungen zu deuten, muss als längerer und zirkulärer Prozess angesehen werden, der die Co-Forschenden zu intensiven Auseinandersetzungen mit sich selbst und manchmal auch religiösen Themen führt. Bei Simone wird diese Auseinandersetzung über einen längeren Zeitraum hinweg gut sichtbar: „Auf jeden Fall hatten wir dann noch etwas Geld übrig und dann bin ich zu einem hin gegangen und habe auch angefangen mit ihm zu reden und so. Und das war auch wieder so ein wenig ein Déjà-vu von da (zeigt auf den Teil der Zeichnung mit dem Obdachlosen in Barcelona). Danach habe ich mich entschieden, meine Maturaarbeit über Nächstenliebe zu schreiben. Dafür musste ich dann in der Bibel einige Sachen nachlesen. Für das musste ich auch in so eine christliche Anstalt, also ja in ein Behindertenheim und dort mitarbeiten."[95]

Ob etwas als religiöse Erfahrung bezeichnet werden kann oder nicht, hängt nach Ansicht der Co-Forschenden explizit von der persönlichen Deutung des Individuums ab. Dabei erschließt sich religiöse Erfahrung nur narrativ und individuell, wie zum Beispiel Leandra explizit betont. Gemäß der Co-Forscherin soll jede Person

---

93 So spricht Sophie z. B. davon, dass auch eine Offenheit für Gottes Wirken vorhanden sein muss, damit dieses erlebt werden kann: „I feel like all those religious moments, your mind had to be open to receiving them. Because all the things that all of us have shared, we haven't been against, we haven't been ((abc)), or hating God or against God. We've been at a place where we were looking for him." 1 D L.A. 7 Sophie, 29. Oder Micah, der ein christliches Konzert als Ort mit religiösem Framing versteht, an dem die Offenheit für religiöse Erfahrungen größer sein muss und in diesem Zusammenhang Folgendes zu Sophie und Tim sagt: „I think it happened at a concert or something because you're singing about God, so it makes you think more about it, and being more open like you said." 1 D L.A. 6 Micah, 38. Auch Felix verbindet seine erste religiöse Erfahrung mit dem Ort: „Ok bei mir ist es ja ganz einfach, weil ich in Taizé war, bez. das ist ja quasi eine religiöse Anstalt, also ja wie soll ich dem sagen. Also ein religiöser Ort, an den mega viele Leute hinkommen und dort wird ja wirklich permanent dreimal am Tag gebetet. Nein dreimal am Tag gibt es Gottesdienst mit Liedern und darum kann ich schon sagen, das ist schon recht religiös was dort-, mein Ding was mit Taizé zu tun hat." 3 D ZH 4 Felix, 34.

94 3 EZ ZH 3 Leandra, 11.

95 4 EZ SG 4 Simone, 9.

selbst aussagen können, ob etwas als religiöse Erfahrung angesehen werden kann oder nicht: „Ich schließe mich auch gleich weiter an bei den beiden. Weil ich finde, du kannst nicht sagen, ja es ist eine religiöse Erfahrung einfach so, es ist eine, ich finde das kannst du nicht sagen. Das muss man persönlich einschätzen können."[96]

Eine Rolle bei der Interpretation spielen hierbei zudem andere Personen, die als Vorbilder und Diskussionspartner:innen angesehen werden. Bei einigen der Co-Forschenden werden bei der Interpretation der religiösen Erfahrung und der Konstruktion religiösen Wissens andere Personen als wichtige Gegenüber erwähnt.[97] Je nachdem sind dies Freund:innen, eine Lagergemeinschaft,[98] Pfarrpersonen oder andere Vorbilder. Für Janik war diese Person ein Diakon, für Tobi und Felix eine Pfarrperson und Vanessa hebt besonders die Vorbildrolle ihrer Lehrpersonen hervor: „And then it leads up to when I was a senior and having my teacher, who was just a brilliant man. [...] He treated people fairly. He treated them well. And I just thought that was really amazing. And if these people can be doing things that don't make sense, and they're intelligent people, then there must be something good there."[99]

Es sind andere Personen und (Lager-)Gemeinschaften, welche für viele Co-Forschende den Möglichkeitsraum eröffnen, ihre religiöse Erfahrung und ihren Glauben zu reflektieren.[100] Generalisierende Aussagen sind hierbei kaum zu machen, was aber doch auffällt, ist, dass gerade die jungen Co-Forschenden häufiger

96 3 D ZH 3 Leandra, 38.

97 Dass andere Personen eine wichtige Funktion innehaben, damit es überhaupt zu einer religiösen Erfahrung kommen kann, wurde schon im Kapitel 7.2.2 *Davor – Aktive Suchbewegung und relationale Impulse* dargestellt.

98 Gerade die Lagergemeinschaft wird von Sabine in ein interessantes Licht gerückt. Denn anhand einer Gemeinschaftserfahrung führt sie aus, wie religiöse Erfahrungen nicht nur Erfahrungen mit Gott, sondern auch Gemeinschaftserfahrungen von Menschen sein können, die an den gleichen Gott glauben: „Und am letzten Abend saßen wir mit 300 Leuten oder so da im Zelt, eng an eng auf dem Boden und so und es war total- , also das fand ich eine richtige religiöse Erfahrung, dass Leute aus allen Länder irgendwie da mal zusammen Halleluja gesungen und da hatten Colin und ich beide richtig Gänsehaut, wir haben das Tau im Zelt fast nicht gesehen. Und da war irgendwie nicht Gott präsent, sondern die Gemeinschaft, die durch diesen Glauben überhaupt zu Stande gekommen ist. Dass wir alle aus verschiedenen Motiven und aus verschiedenen Ländern zusammengekommen sind und an dem Abend dieses Lied zusammen geteilt haben. Was denkst du, das find ich jetzt auch eine religiöse Erfahrung, auch wenn das nicht direkt mit Gott zu tun hat." 2 D HA 3 Sabine, 30.

99 1 EZ L.A. 2 Vanessa, 15.

100 „Ja die Gemeinschaft und man setzt sich halt mit seinem Glauben auseinander und ich finde das immer schön, wenn dann in einer Diskussion entstehen dann so Gedankengänge, wo sich vorher nicht immer mal-, also man hat es sich vielleicht nicht schon überlegt, was man selber eigentlich überhaupt glaubt." 4 EZ SG 1 Sara, 11; „Yeah, it's more feeling and experience and other people telling me things." 1 D L.A. 1 Abby, 22.

auf Gemeinschafts- und Lagererfahrungen verweisen als die Personen, die über 20 Jahre alt sind und diejenigen, die zur älteren Kontrollgruppe gehören.

7.4.3.2 Sinn und Orientierung

Eng an den Prozess der Deutung und Verifizierung religiöser Erfahrungen ist die Dimension von Sinn und Orientierung geknüpft. Im Prozess des Deutens wird religiösen Erfahrungen eine Hinweisfunktion attribuiert: Sie weisen auf etwas hin und gleichzeitig über etwas hinaus, das sowohl Sinn und Orientierung gibt.[101] Als Beispiel seien hier Gina und Leandra genannt, wobei Gina die Sinndimension und Leandra die Orientierung im Leben anspricht: „Eine Erfahrung, bei der man spürt, dass da noch mehr ist als nur vor sich hin zu leben und dann zu sterben"[102] und „Eine Erfahrung mit einer höheren Macht, welche mir half, meinen Weg zu finden."[103] John erachtet solche religiösen Erfahrungen als sehr sinnstiftend, weil er darin eine Perspektivveränderung erfährt: „Yeah, I would say that it's meaningful because I really think about it and it really changes how I view things."[104]

Auch bei Sabines religiöser Erfahrung sind die Themen Sinn und Orientierung zentral, denn durch ihre berufliche Neuausrichtung gewinnt sie eine neue Orientierung im Leben, die für sie sinnvoll erscheint.[105] Des Weiteren haben religiöse Erfahrungen eine orientierende Funktion, weil sie erinnert, erzählt und so als prägendes biographisches Erlebnis wachgehalten werden.

Im Horizont von Glauben, Wissen und Gewissheit geht die orientierende und sinnstiftende Funktion über die eigentliche religiöse Erfahrung hinaus und kann mit der Veränderung des Referenzrahmens begründet werden. So wird bei vielen Co-Forschenden Gott zu einer Quelle von Wissen und Gewissheiten, die wiederum orientierende und sinnstiftende Funktion für den Alltag hat. Sabine zieht dabei den Vergleich zwischen Gott und ihrem Vater,[106] Carmen sieht ihre Zuversicht in der

101 „[I]t gives me a sense of understanding that everything has an order to it and it's ordered by a higher power and I'm within that order." 1 D L.A. 3 Carmen, 27.

102 3 Q ZH 2 Gina.

103 3 Q ZH 3 Leandra.

104 1 D L.A. 5 John, 56.

105 „Und das nach Wochen von im Bett rumliegen und schlechte Laune haben fand ich irgendwie sehr, sehr, als ob mir Gott so ein Schuss in die richtige Richtung gegeben hat. Und jetzt nach diesem Jahr weiß ich auch, dass ich definitiv da weiter hin möchte, was ich jetzt gemacht habe das ganze Jahr über und ja ich denke, meine religiöse Erfahrung, ist in dem Sinne, dass ja, Gott mich auf den richtigen Weg gebracht hat, als ich nicht mehr wusste, was ich jetzt eigentlich mit meinem Leben anfangen soll." 2 EZ HA 3 Sabine, 5.

106 „Dann steht er mir entweder mit einem Rat zur Seite oder andersrum, er gibt mir Kraft, dass ich selber meinen Weg finde und genau das tut Gott, das tut Gott irgendwie auch für mich." 2 D HA 3 Sabine, 110.

Transzendenz begründet,[107] Kristine ihre Weltoffenheit,[108] Tobi und Janik das Gefühl des Begleitet-Werdens,[109] usw. Zudem wird der Sinn religiöser Erfahrung in der positiven Auswirkung auf das Leben, wie es bei den Kapiteln *Selbstwirksamkeit* und *Alltagswirkung* beschrieben wurde, gesehen.

Sara hält fest, dass religiöse Erfahrung dem Leben Sinn gibt, weil sie das Leben verbessert: „Es gibt dem Leben in dem Sinn einen Sinn, weil es das Leben verbessert. Ich denke wir haben viele Erfahrungen gehabt, die das Leben auf die eine oder andere Art und Weise verbessert haben. Ich finde das ist sehr sinnvoll."[110] Dem stimmt auch Janik zu: „Und es hat für mich kein Ziel, sondern ich merke, hey, es tut mir gut, wenn ich zu Gott spreche oder wenn ich Gott spüre, das tut mir unheimlich gut."[111] Gerade diese Verbesserung des Lebens wurde im Themenhorizont von Selbstwirksamkeit, Resilienz und Alltagswirkung schon eingehend dargestellt und wird auch in den Bildern eindrücklich sichtbar.[112]

107 „It's to remind myself in times of despair or forgetfulness of just how connected I am and just how well things work out when I am in a certain place. It is to go back and retrain myself or revisit prior situations that have really connected me previously to that higher power in similar moments and to just relax and the knowingness that all is well. So, in any aspect of apprehension, fear, uneasiness, even, you know, loneliness, just to remember a time when God showed up and showed out." 1 D L.A. 3 Carmen, 72.

108 „So, I think that when I took the chance to just sit, stop and read the Qur'an and read this chapter that talked about Christianity. It was just for me so incredibly enlightening because I saw that if everyone just stopped and took a moment to really inquire and seek answers and seek that sort of knowledge that so much understanding could be achieved through that. And I felt that after that moment I just felt so much peace and I felt like I grew a lot. And it has really affected me till now, just the way that I approach talking about different religions and different cultures. So, I think that that was just a really central experience to my life and towards me becoming more accepting and understanding." 1 D L.A. 4 Kristine, 117.

109 Z. B. „[W]enn ich merke, das steht heute an und ich weiss irgendwie, hm, das kann auch ganz schnell in die Hosen gehen. Und wenn ich mich dann darauf irgendwie besinnen kann, hey da ist jemand, da kann irgendwie so drum bitten, dass jemand für mich da ist. Der sich dann in den Situationen, wo ich merke, boah, ich bin gerade total aufgeregt, das ist hier gerade, die Bude ist am Kochen, irgendwie in mich zu gehen und zu sagen, hey, komm mal runter, es ist ok, wird schon, wird schon, lass mal wirken, lass mal laufen." 2 D HA 2 Janik, 78.

110 4 D SG 1 Sara, 91.

111 2 D HA 2 Janik, 104.

112 Erinnert sei hierbei z. B. nochmals an Leandra, die die Verbesserung des Lebens durch die Metapher von Farben beschreibt: „Und das ist farbenfroh, dass es weg vom Schwarzen ist, sollte das darstellen." 3 EZ ZH 3 Leandra, 14. Oder Tobi, der das Gefühl von Einsamkeit thematisierte: „Irgendwie das Gefühl, ich kann nicht behaupten, man ist nie alleine, aber wie das Gefühl, das konstante Alleine-Sein war weg. So wie.– (überlegt) Es war so ein komisches Gefühl, so wie von Null auf 100 irgendwie." 4 EZ SG 2 Tobi, 35.

Dabei findet immer auch eine Differenzierung statt. Sinn und Orientierung zu haben durch religiöse Erfahrungen und persönliche Glaubensüberzeugungen bedeutet nicht, dass es nicht auch Desorientierung und Chaos im Leben geben kann. Das beschreibt Tobi in seiner Geschichte eindrücklich[113] und Niklas nutzt zur Beschreibung davon die Metapher von Schmerz: „Also für mich verändert es irgendwie, dass ich loslassen kann. Also ich kann Probleme, die ich habe, nicht unbedingt wegschieben, aber weiß, ok, es gibt, was auch immer da oben ist, es steht mir an der Seite und ich spüre es und weiß, ich kann mich fallen lasse, ohne dass ich (kurze Pause) Schmerzen habe, die nicht irgendwann weggehen. Also natürlich hat man Schmerzen, auch wenn man so in einer religiösen Erfahrung ((unverst. Wort)). Aber sonst, für mich hat das sehr positive Auswirkungen, auf jeden Fall.“[114]

Im Falle der 20 Co-Forschenden führen religiöse Erfahrungen also nicht zu einer Überzeugung, dass nun ein Leben ohne Kontingenzerfahrungen möglich ist, sondern wie im Kapitel *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* beschrieben, vielmehr zu einer neuen Sicht auf und einen neuen Umgang mit diesen. Diese Sicht und der veränderte Umgang mit Kontingenz werden durch *Rhythmisierung* der Erfahrung aufrechterhalten.

7.4.3.3 Rhythmisierung

Die Rhythmisierung religiöser Erfahrung entsteht zum einen durch eine Form der *Vergegenwärtigung* Gottes durch die religiöse Erfahrung und zum anderen durch kleinere *lebensbegleitende religiöse Erfahrungen.* Durch das Erinnern an die religiöse Erfahrung wird auch die Veränderung des Referenzrahmens aufrechterhalten, was wiederum zu einer Form von *Glaubensgewissheit*[115] führt. In enger Verbindung mit der Rhythmisierung religiöser Erfahrung steht das Kapitel *Erinnerungsfähigkeit.* Für die Rhythmisierung religiöser Erfahrung und der daraus hervorgehenden Glaubensvergewisserung verwenden die Co-Forschenden verschiedene religiöse Praktiken und Hilfsmittel: Abby erzählt davon, wie zentral für sie das regelmäßige Gebet ist,[116] Vanessa und Niklas tragen manchmal ein Kreuz als Erinnerung an Gottes Gegenwart,[117] für Carmen, Kristine, Janik und Ronnie sind die

113 „Also jetzt für mich persönlich, also nach der ersten Erfahrung, die ich gemacht habe, war es wie so ein Ball, der angefangen hat zu rollen. Es war nicht, wie soll ich sagen, ich erwarte nicht wie so eine konstante Erfahrung, wenn es mir jetzt wieder schlechter geht, dass es dann wieder so einen Moment ich würde nicht sagen Erleuchtung, aber so die gleiche Erfahrung passiert, wie es beim ersten Mal so gewesen ist.“ 4 D SG 2 Tobi, 13.

114 2 D HA 1 Niklas, 74.

115 Vgl. das nächste Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

116 Vgl. 1 EZ L.A. 1 Abby, 10.

117 Vgl. 1 Z L.A. 2 Vanessa; 2 D HA Niklas, 165.

ruhigen Zeiten (am Abend), an denen sie sich auf sich auf ihre Erfahrungen und Gott besinnen können, wichtig,[118] Simone trägt Accessoires der Kleidermarke *Love your Neighbour* als Erinnerung an ihre Erfahrung[119] und Sara hilft jährlich in einem Jugendlager der Kirche mit.[120] Alle Co-Forschenden rhythmisieren ihre religiöse(n) Erfahrung(en) in irgendeiner Form. Indem also Sara beispielsweise mindestens einmal pro Jahr in einem kirchlichen Lager mithilft und das Lager zum Ort religiöser Erfahrung wird, rhythmisiert sie ihr Glaubensleben und vergewissert sich des veränderten Referenzrahmens.[121]



Abbildung 34: Zeichnung Rhythmisierung.

118 Vgl. 1 D L.A. 3 Carmen, 27; 1 D L.A. 4 Kristine, 24; 2 D HA 2 Janik, 78.

119 Vgl. 4 EZ SG 4 Simone, 7.

120 Vgl. 4 EZ SG 1 Sara, 4.

121 Angemerkt sei hier eine Auffälligkeit: Die Rhythmisierung kann bei den Co-Forschenden in religiösen Settings stattfinden, dies muss aber nicht der Fall sein. Nicht erwähnt werden für diese Form der Rhythmisierung Gottesdienste, sie scheinen bei dieser Form der individualisierten Religiosität nicht von zentraler Bedeutung zu sein.

Bei Colin, der zur älteren Kontrollgruppe gehört, wird die Rhythmisierung religiöser Erfahrungen sehr deutlich in seiner Zeichnung sichtbar. Dabei gibt es größere und kleinere Punkte, also lebensverändernde und lebensbegleitende religiöse Erfahrungen: „Und was für mich so die gelbe Linie bedeutet (zeigt die Linie auf dem Bild) ist eigentlich so das Göttliche, das aber auch durch Menschen wirkt, wo eigentlich immer da war. Wo manchmal gewirkt hat bewusst und manchmal unbewusst und so die religiösen Erfahrungen, die ganz vielen Punkte, (zeigt die Punkte auf dem Bild) das sind auch die so aus dem Alltagsleben mit der Familie. Das sind so kleine Einzelfälle, wo nicht für mich,– sind religiöse Erfahrungen nicht unbedingt an Gott gebunden, die können auch über Menschen wirken oder funktionieren. Aber das sind zwei halt so relativ.– ja, intensive Erfahrungen.“[122]

Liegt die religiöse Erfahrung schon länger zurück und blieb die Veränderung des Referenzrahmens bestehen, scheint sich die Rhythmisierung religiöser Erfahrungen als Teil der Lebenserfahrung zu manifestieren. Das heißt, religiöse Erfahrungen werden zu einem lebensbegleitenden Phänomen, das bei den Co-Forschenden zu einem Gefühl der Verbundenheit mit Gott und einer positiven Selbstvergewisserung führt. Als Beispiel seien hier Aussagen von Abby und Niklas angeführt: „Okay. For me I think they’re (religious experiences) the most important because that’s what keeps me connected with faith.“[123] und „Ja hm, ich überleg gerade, also sie sind für mich, in dem Fall wichtig, dass ich dadurch nie vergesse warum ich glaube. Das ist-, also für mich sind religiöse Erfahrungen wichtig, weil ich da immer was Schönes zurückkriege und mich gut fühle danach und weil es-. Ok, diese Erfahrungen stärken dich, egal sei es im Selbstbewusstsein oder dich als Mensch oder zeigen dir auch, du kannst ohne Problem darüber reden, ohne von anderen blöd angeguckt zu werden, weil es mir total egal ist. Ich glaube das und was andere davon denken ist mir total egal. Also es ist mir echt wichtig das zu spüren.“[124]

7.4.3.4 Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung

Wie im vorherigen Kapitel schon angedeutet, haben religiöse Erfahrungen eine Funktion der Selbstvergewisserung der persönlichen Biographie und Glaubensüberzeugungen.[125] Sie bilden durch Erinnerung eine Brücke und vergegenwärtigen eine Beziehung zu dem, was von den Co-Forschenden Gott, Jesus, das Heilige oder

122 4 EZ SG 3 Colin, 10.

123 1 D L.A. 1 Abby, 10.

124 2 D HA 1 Niklas, 12.

125 Carmen spricht z. B. ganz konkret von einer festigenden Wirkung: „Oh, it’s paramount for me to have these kinds of experiences because they solidify for me the fact that I am heard and that there is an energy of love, of presence that is here with me, that cares about me, and that is there for the inner workings of my life.“ 1 D L.A. 3 Carmen, 12.

eine höhere Macht genannt wird.[126] Besonders deutlich ist dies in den Definitionen zur religiösen Erfahrung erkennbar. Zur Erinnerung seien hier nochmals drei Definitionen von religiöser Erfahrung der Co-Forschenden genannt: „Knowing that I am loved and feeling humbled by the knowledge that God exists."[127] „It's a time when you feel God and for me want to pursue a relationship."[128] „Eine religiöse Erfahrung ist für mich, wenn ich etwas erlebe, das mir Selbstvertrauen gibt und mir zeigt, egal was ich tue, Gott ist bei mir."[129]

Die Funktion der Selbstvergewisserung durch religiöse Erfahrung hat zudem eine Auswirkung auf die *Sprach- und Auskunftsfähigkeit* bezüglich persönlicher Glaubensüberzeugungen und religiöser Einstellungen und führt zu individueller (meist persönlicher) *Theologieproduktivität.* Dies wird zum Beispiel in den Selbstaussagen, in denen die Co-Forschenden sich dazu äußern, weshalb sie glauben, deutlich. Die Stärkung persönlicher Glaubensüberzeugungen wird von allen Co-Forschenden außer von Gina erwähnt. Abby formuliert dies folgendermaßen: „I think my connection of religion is stronger, so when people ask me, 'Why do you believe in God?' I can tell them, 'This is what happened. This is why I believe.' Or 'He has changed my life.'"[130]

Ebenso zeigen sich Glaubensgewissheit, Selbstvergewisserung und theologische Sprachfähigkeit auch in Statements, die in Zusammenhang stehen mit einer größeren Offenheit bezüglich anderer Menschen, Kulturen und Religionen, die eben gerade durch die religiöse Erfahrung ausgelöst wurde.[131] Explizit bringt Sara diese Offenheit auf den Punkt: „Also ich denke wir haben das alle schon so erfahren, dass eigentlich Religion für uns die Augen geöffnet hat und uns in dieser Hinsicht weltoffener gemacht hat. Und in der Welt draußen, zum Beispiel in den Medien wird Religion oft genau als das Gegenteil dargestellt. Was ja eigentlich schade ist. Also man hat heute immer noch das Gefühl, dass also die religiösen Leute, das sind die, die verschlossen und engstirnig sind. Aber dass das eigentlich, dass Glauben

126 Von Micah wird dies folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „They remind me though that God is always there. So, if something religious happens, even if you're not at church or something, like at school, then you're like, 'Wow, he's always with me.'" 1 D L.A. 6 Micah, 7. Sophie stimmt Micah zu und beschreibt in ihren Worten nochmals diese Spannung zwischen Erinnern und Vergegenwärtigen: „Yeah, I agree with Micah. Sometimes it feels like just because you can't see him doesn't mean he's there. But then, sometimes when I'm having disbelief, I'll feel him somehow, it'll be like a song or something like that. I think it just helps to reassure your faith, like give it a solid ((ground))." 1 D L.A. 7 Sophie, 9.

127 1 Q L.A. 2 Vanessa.

128 1 Q L.A. 7 Sophie.

129 2 Q HA 1 Niklas.

130 1 D L.A. 1 Abby, 60.

131 Insbesondere wird dies von Vanessa, Kristine, Colin und Simone erwähnt.

einen, wenn man sich halt dann damit auseinandersetzen muss, wenn man dann mit den Situationen konfrontiert wird, dass es einen weltoffener macht.“[132]

Selbstvergewisserung und Glaubensgewissheit durch religiöse Erfahrung und ihrer Rhythmisierung in Form *lebensbegleitender religiöser Erfahrungen* gehen Hand in Hand, denn im und durch den veränderten Referenzrahmen wird die persönliche Identität immer auch als eine religiöse Identität verstanden. Dies insbesondere, da die (Gottes-)Erkenntnis Teil der Welterkenntnis und des interpretierenden Referenzrahmens neuer Erfahrung ist. So sagt Sabine dazu zum Beispiel: „Ich denke, dass wir mehr Hoffnung haben. Dadurch, dass wir halt sagen, hey, da war Gott an meiner Seite, werden wir in einer ähnlichen Situation, die dann auf uns zu kommt, wieder Gott zu Rate ziehen und daran festhalten, dass er uns schon mal geholfen hat. Im Gegensatz zu jemandem, der sagt, hey das war Zufall, der lässt das dann einfach auf sich zukommen und hat dann, vielleicht keine Hoffnung oder setzt die ganze Hoffnung auf sein Zufallsprinzip. So könnte ich es mir vorstellen, dass das der Unterschied ist, dass wir etwas haben, woran wir glauben.“[133]

Grundlage dieser Form der Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung ist, wie schon mehrfach angedeutet, weniger eine kirchliche oder religiöse Prägung – die jedoch als Interpretament von Erfahrungen durchaus sehr bedeutsam ist[134] – sondern das persönliche Gefühl und das intuitiv erlangte Wissen/ die intuitiv erlangte Erkenntnis: „[I]ch wüsste nicht, wodurch ich sonst Gott spüren würde, wenn ich nicht Erfahrungen in meinem Glauben, in meinen religiösen Erfahrungen, ohne die könnte ich ja gar nicht kenne oder gar nicht spüren. Von da her sind sie für mich eigentlich existenziell im Glauben, damit ich Gott für mich wahrnehme.“[135]

Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung sind wichtige Elemente, die zur Aufrechterhaltung und Festigung des veränderten Referenzrahmens beitragen.

7.5 Veränderung des Referenzrahmens – Zusammenfassung

Wie aufgezeigt wurde, verändert sich der Referenzrahmen durch religiöse Erfahrungen prozessual. Dabei ist die Häufung der Codierungen beim *Danach* auffällig. Von den beim Prozess codierten 1608 Stellen fallen 10.6 % auf das *Davor,* 28 % auf

132 4 D SG 1 Sara, 68.
133 2 D HA 3 Sabine, 67–68.
134 Vgl. dazu z. B. Sophie: „I grew up in a Christian house and I’ve always felt God, but I’ve never really wanted to pursue something with Him. And after that, I’ve started pursuing and putting more work into it, just because I like the idea of being joyful all the time and having someone on my side that I can talk to.“, 1 EZ L.A. 7 Sophie, 15.
135 2 D HA 2 Janik, 8.

den *Moment des Geschehens* und 61.4 % auf das *Danach.* Dies legt nahe, dass beim Thema *religiöse Erfahrungen* abduktive Interpretationsprozesse eine zentrale Rolle spielen – also von der *Veränderung des Referenzrahmens* und dem veränderten Welt-, Selbst- und Gottesbild her interpretiert werden müssen. Konkret bedeutet dies, dass das *Danach* bzw. die Auswirkungen interpretative Rückschlüsse auf die Erfahrung fordern. Dennoch lassen sich die einzelnen Prozessschritte nicht voneinander trennen, sie bedingen sich gegenseitig: Der emotional und körperlich dichte *Moment des Geschehens* verlangt nach einer Interpretation und die Veränderungen im *Danach* benötigen ein *Davor,* um vergleichend wahrgenommen zu werden. So ist die *Veränderung des Referenzrahmens* weniger als lineares Geschehen zu betrachten, sondern vielmehr als zirkulär-narrativer Prozess, der sich dem Individuum durch den Alltag, das Leben und in biographischen Erinnerungen und Erzählungen erschließt.

Die in den Daten beschriebenen religiösen Erfahrungen sind weniger kirchliche Erlebnisse als vielmehr besondere Alltagserfahrungen, in denen sich sowohl Kontingenzerfahrungen, persönliche Suchbewegungen, religiöse Prägungen und religiöse Auslöser, als auch mit intuitiver Kraft gefühlte Einsicht und Gewissheit verdichten und bei welchen die Selbstwirksamkeit erhöht wird. Dies geht einher mit einem persönlichen Prozess des Interpretierens, Verifizierens und Rhythmisierens eines neuen Referenzrahmens. Dadurch, dass sich viele dieser religiösen Erlebnisse in einem alltäglichen Setting ereignen, ist ihre Versprachlichung und Einordnung herausfordernd.

Durch die religiöse Erfahrung wird beim Individuum ein Perspektivwechsel angestoßen, der häufig, aber nicht immer, einmalig und gleichzeitig ganzheitlich ist, sodass sich die Sicht auf die Welt und die Selbstwahrnehmung transformieren. Hierbei ist es wichtig zu verstehen, dass diese Transformation nicht nur ein Synonym für einen positiven Wandel ist. Vielmehr werden innerhalb eines gegebenen Bezugs- oder Erfahrungsrahmens die verborgenen Kohärenzen sichtbar, die Axiome des gegebenen Rahmens werden verändert und seine Elemente entsprechend neu zugeordnet, was zu einem Veränderungsprozess der Person führt.

Es kommt zu einer Neuinterpretation der eigenen Identität und der eigenen Position in der Welt und dadurch zu einer veränderten Selbst-, Fremd- und Weltsicht. Dabei wird die Welt aber nicht plötzlich als perfekt und das Leben ohne jegliche Kontingenz erfahren, sondern neue Möglichkeiten im Umgang mit Kontingenz und neue Deutungen des Alltags erschließen sich im Horizont einer transzendenten Wirklichkeit. Die Co-Forschenden erhalten also eine zusätzliche ressourcenvolle Befähigung im Umgang mit schwierigen/herausfordernden Lebenssituationen.

Sowohl bei der prozessualen Genese religiöser Erfahrungen als auch bei den Auswirkungen spielt in dieser qualitativen typologischen Studie der Alltagsbegriff

eine große Rolle. Religiöse Erfahrung entfaltet ihre Wirkung mitten im Leben und führt zu alltäglicher gelebter Religiosität und Theologie des spätmodernen, urbanen Individuums. Diese Form der Religiosität und der gelebten Theologie ist nicht an eine bestimmte Kirchlichkeit gebunden, sondern basiert auf der Interpretationsleistung des Individuums, welches durch Prägung, Unterstützung und Begleitung selbst die Deutungsmacht über die persönlichen Erfahrungen beansprucht bzw. hat. Sowohl religiöse und säkulare Prägung und Bildung als auch persönliche Beziehungen haben Einfluss auf die Co-Forschenden. Dennoch muss die persönliche und religiöse Lebensdeutung im Horizont transzendenter Wirklichkeit als Eigenleistung angesehen werden, die, vereinfacht gesagt, ein Selbstvergewisserungsprozess von der Ungewissheit zur Gewissheit darstellt.

Dabei wird auch ein pragmatischer Umgang mit vermeintlichen Gegensatzpaaren wie *Immanenz und Transzendenz*, *Glauben, Wissen und Gewissheit* und *Offenbarung und Deutung* deutlich. Sie werden zumindest in der Interpretation zusammengedacht. Ambiguität gehört zur Lebensrealität und ist für die (religiöse) Lebensgestaltung des spätmodernen, urbanen Individuums kein Problem. Die Übergänge vermeintlicher Gegensatzpaare sind liquide und entfalten situative und persönliche Normativität.

Teil IV **Diskussion und Ausblick**

Einleitung

Am Beginn der Studie stand das Interesse an phänomenologischen Praxisbeobachtungen zu religiösen Erfahrungen junger, urbaner Menschen. So wurden in Kapitel zwei und drei anhand Sensibilisierungskonzepten sowohl religiöse Erfahrung als auch der spätmoderne, urbane Lebensraum individualisierter Menschen umrissen. In Kapitel vier wurde das methodologische, qualitative Design der Studie genauer erläutert und in Kapitel fünf bis sieben wurde die Analyse der Bilder, der biographischen Narrative und Diskussionen der Co-Forschenden systematisch dargestellt. Das ganze Vorgehen beruhte auf dem Paradigma des induktiven und explorativen Ansatzes der Grounded Theory. Konkret wurde dabei untersucht, wie und warum urbane Menschen ihre Erfahrungen als religiös wahrnehmen, kategorisieren und in Sprache fassen. Zudem wurde nach Transformationslogiken in religiösen Prozessen gefragt, die sich zum Beispiel in Bezug auf die Selbst- und Weltwahrnehmung, Identität oder das persönliche Theologisieren abbilden lassen.

Davon ausgehend werden nun in den folgenden zwei Kapiteln die qualitativen Daten praktisch-theologisch fruchtbar gemacht. In Kapitel acht werden die qualitativen Daten praktisch-theologisch diskutiert und in Kapitel neun werden Implikationen und handlungsleitende Impulse für die Praktische Theologie gegeben.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-013

8 Interpretation der Ergebnisse im Horizont der Ausgangsfragen

> What is the connection between know-how and other kinds of knowledge, between knowledge and action, and between practical knowing and the kind of knowing necessary for knowing God? We need to learn more about how people embody knowledge and effect change. That is, we need to know more about the connections between knowledge, practice, action, application, and transformation.[1]

Das Desiderat von Bonnie Miller-McLemore, mehr über die transformativen Prozesse religiösen Wissens zu lernen, steht am Anfang dieses Kapitels. Denn die in diesem Kapitel nun folgende Diskussion muss im Horizont dieses Desiderates gesehen werden. Ziel ist es, anhand der qualitativen Daten und ausgehend von induktiven Prozessen, religiös bedingte Transformation zu reflektieren.

In der Analyse wurde ersichtlich, was schon in den Sensibilisierungskonzepten angedeutet wurde: Religiöse Erfahrung ist ein dichtes und komplexes Phänomen. Dies nicht nur, weil religiöse Erfahrung nicht beobachtet werden kann, sondern, weil sie in zahlreichen Bezügen steht und mit anthropologischen Veränderungsprozessen zu tun hat. Dabei sei als Auffälligkeit nochmals hervorgehoben, dass in der Analyse immer wieder der prozessuale Charakter religiöser Erfahrung im Zentrum stand, zum Beispiel zwischen *Erkennen* und *Erkannt-Werden* oder zwischen *Verifizieren, Interpretieren* und *sich des eigenen Glaubens vergewissern.* Diese prozessuale Dynamik bildet zugleich die individuellen Suchbewegungen nach der Deutung des eigenen Lebens im Lichte christlicher Hoffnungsperspektiven ab.[2]

In Kapitel 8 wird nun diese Transformationslogik auf dem Hintergrund der Kernkategorie *Veränderung des Referenzrahmens* und der Forschungsfrage aus dem ersten Kapitel[3] praktisch-theologisch diskutiert. Dafür werden die Leitfragen nach einer methodologischen Vorbemerkung und in enger Auseinandersetzung mit der Analyse in drei Teilen entfaltet: Im ersten Teil werden grundsätzliche praktisch-theologische und anthropologische Überlegungen zum Verständnis religiöser Erfahrungen und zum Religionsbegriff angestellt. Im zweiten Teil wird der Frage nach der Erkenntnisqualität religiöser Erfahrung nachgegangen und im dritten Teil

1 Bonnie J. Miller-McLemore, „The „Clerical Paradigm“: A Fallacy of Misplaced Concreteness?“, *International Journal of Practical Theology* 11, Nr. 1 (2007): 36.

2 Diese These wird im Laufe dieses Kapitels ausgeführt.

3 Vgl. Kapitel 1.2.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-014

werden die prozessualen und transformativen Aspekte solcher Erfahrungen für den individuellen Lebensvollzug diskutiert.

In allen drei Teilen werden unter Bezugnahme der Analyse systematische und praktisch-theologische Überlegungen angestellt und die drei Themenhorizonte werden dementsprechend diskutiert, eingeordnet und Erkenntnisse werden präsentiert. Bereits in der Analyse und nun auch in diesen Teilkapiteln zeigen sich die Diskurse als ineinander verflochten, dementsprechend fließen sie in diesen Kapiteln immer wieder zusammen und werden nicht getrennt voneinander behandelt.

8.1 Methodologische Vorbemerkung

Eine methodologische Besonderheit, vor allem für den deutschsprachigen Kontext, sei hier noch speziell erwähnt. Der hier in Kapitel acht und neun dargestellte spezifische Zugriff ist transdisziplinär und bewegt sich in verschiedenen Diskurs- und Sprachräumen. In der Studie selbst wird ein konsequent induktiver Ansatz verfolgt, dieser zeigt sich in der Aufnahme der Themen und bis hin zur Verwendung der Referenzliteratur.

Die Referenzliteratur wird als epistemologisches Diskussionsgegenüber und als hermeneutische Sehhilfe der Kernthemen der Analyse verwendet. Dabei werden Referenztexte aus unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen verwendet. Ziel ist es dabei nicht, die Wissenschaftstraditionen selbst zu diskutieren, sondern diese Ansätze konsequent auf die Ergebnisse dieser Studie zu beziehen. Das heißt konkret, dass zum Beispiel Paul Tillich, Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer und Wilhelm Gräb mit den Erkenntnissen der Analyse ins Gespräch gebracht werden.

Ziel ist es nicht, die unterschiedlichen systematischen Ausgangspunkte dieser Theologen miteinander zu vergleichen, da dies zum einen den Rahmen dieser Studie sprengen würde und zum anderen gar nicht in der Anlage dieser induktiv-qualitativen Forschungsarbeit vorgesehen ist. Konkret bedeutet dies, dass beispielsweise ein eher offenbarungstheologischer und christologischer Ansatz aus der Barth- und Jüngel-Linie wie der von Dalferth neben einem theologisch-anthropologischen Ansatz von Tillich stehen kann. Dieses Beieinanderstehen der verschiedenen Ansätze ist nicht harmonistisch in Bezug auf die beiden Ansätze zu verstehen, sondern beide Autoren tragen für die Diskussion der Analyse etwas bei.

Dabei sind die in Kapitel acht geführten Diskurse selbst mehr im Horizont einer liquiden theologischen Grounded Theory zu verorten und weniger als normative und deduktive Theoriebildung zu verstehen. Die Verwendung verschiedener – insbesondere theologischer – Theorieansätze geschieht aufgrund von Begrifflichkeiten und von Bedeutungszusammenhängen, die Parallelen in der Theoriebildung aufweisen. Es geht dabei aber nicht um die Gegenüberstellung strikter Begriffs-

analogien. Methodologisch könnte hier deshalb von einem Sprung gesprochen werden: von der Normativität zur Diskursivität – auch im Umgang mit (normativen) systematischen Großtheorien. Metaphorisch gesprochen werden hier verschiedene Gesprächsinseln – normative theologische Ansätze und Phänomene aus der induktiven, kontextuellen Analyse – in ein ebenbürtiges induktives Gespräch gebracht. Die verschiedenen theologischen Theorien werden bei diesem Ansatz durch eine induktiv-kontextuelle hermeneutische Brille gelesen, die das Kleinteilige, das Fragmentierte, Beiläufige, Erzählerische und das Partikulare bevorzugt.[4]

Gleichzeitig dürfte auffallen, dass die nun folgenden Kapitel von den Bemühungen um die Bildung einer Brücke zwischen verschiedenen Kontexten und verschiedenen Theologien – insbesondere den angelsächsischen und den deutschsprachigen – gekennzeichnet sind. Der Forschungszugriff und die Verwendung von Referenzliteratur in Kapitel acht und neun sind zudem durch die theologische Prägung und Lokalisierung der Autorin selbst bestimmt.[5]

8.2 Praktisch-theologische und anthropologische Überlegungen

Was die hier vorliegende Analyse nun zum grundsätzlichen theologischen Verständnis von *religiöser Erfahrung* aufzeigen kann, ist Folgendes: das Thema ist komplexer, vielschichtiger und vieldeutiger, als es oftmals in den theologischen Diskursen dargestellt wird. Differenzierungen der und eine Sensibilisierung für die dargestellten Phänomene sind notwendig.

Denn es ist erstaunlich: Da zeigen sich spätmoderne, aufgeklärte Individuen, bei denen sich eine bestimmte Form großer Transzendenz[6] ereignet, und diese wird individuell (und häufig im Privaten) gedeutet. Da gibt es Formen des Religiösen im urban-säkular geprägten Raum, die individuell existentielle Bedeutsamkeit entfalten und gleichzeitig nicht mit einer allgemeingültigen Normativität oder einer bestimmten Kirchlichkeit verknüpft werden. Da gibt es Erlebnisse im Alltag, die als

---

4 Vgl. dazu z. B. Nicola Slee, *Fragments for Fractured Times: What Feminist Practical Theology Brings to the Table* (London: SCM Press, 2020), 3: „I regard the occasional, contextual and fragmentary nature of this collection as a virtue rather than a problem! Like much British theology, my own work eschews the large-scale, systematic or comprehensive approach typical of Germanic theology of the first half of the twentieth century and favours the small-scale, the incidental, the narrative and metaphorical, the particular."

5 Vgl. dazu auch Kapitel 1.3 *Persönliches Interesse und Selbstreflexivität.*

6 Für den Begriff *Transzendenzerfahrung* vgl. Knoblauch, „Die Soziologie der religiösen Erfahrung".

bedeutende religiöse Erfahrungen bezeichnet werden, in eine Alltagssprache gegossen sind und höchst transformative Prozesse auslösen können.

Es wird sich zeigen, dass religiöse Erfahrungen des spätmodernen, individualisierten und urbanen Menschen als ein Konzept *beyond dualisms*[7] und als liquides Alltagsphänomen, das zugleich den Alltag transzendiert, verstanden werden können. Denn es zeigt sich, dass individualisierte Menschen, die in einem westlich-aufgeklärten, urbanen Kontext leben, mit ihren religiösen Erfahrungen höchst differenziert und gleichzeitig unaufgeregt alltäglich umgehen.[8] In den Narrativen der Co-Forschenden fallen verschiedene Kategorien von Deutung – offenbarungstheologische und subjektivitätstheologische,[9] Transzendenz und Immanenz, funktionale, substantielle, diskursive und transformatorisch-theologische Aspekte – religiöser Erfahrung zusammen.

In der religionssoziologischen und religionspsychologischen Tradition wird religiöse Erfahrung häufig funktional verstanden und auf ihre Wirkung bei der Kontingenzbewältigung hin untersucht.[10] Dabei stehen vor allem Mechanismen des religiösen Erfahrungsprozesses im Zentrum,[11] die abhängig von der wissenschaftlichen und kulturellen Verortung, mit oder ohne Transzendenzbezug oder Gottes-

---

7 Was unter einem Konzept *beyond dualisms* zu verstehen ist und wie dies begründet wird, kommt nun fortlaufend in den nächsten drei Kapiteln zur Sprache.

8 Als Forschungsdesiderat könnte hier die Ausweitung einer solchen Studie auf weitere Zielgruppen und z. B. auch ältere Menschen genannt werden.

9 Hierzu sind im deutschsprachigen Kontext u. a. Gräb (subjektivitätstheologisch) und Dalferth (offenbarungstheologisch) einschlägig. Im Gegensatz dazu nimmt Tillich, insbesondere durch seine Kontextorientierung, eine Mittelposition ein. Definitiv und dezidiert positionieren sich angelsächsische Theolog:innen wie Bonnie Miller-McLemore, Christian Scharen und Pete Ward im Horizont offenbarter Erfahrungen mit einem starken Transzendenzbegriff. Vgl. Wilhelm Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur* (Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2006); Dalferth, *God first*; Scharen und Vigen, *Ethnography as Christian Theology and Ethics*; Miller-McLemore, „The Contributions of Practical Theology“; Pete Ward, *Introducing Practical Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017).

10 Dieser Ansatz geht u. a. auf Émile Durkheim zurück. Durkheim war der Meinung, dass religiöse Erfahrungen nicht als Hinweis oder gar Beweis transzendenter Realität verstanden werden sollten, sondern als Ausdruck von religiösen Praktiken und Vorstellungen einer Gemeinschaft. Vgl. Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Sammlung Göschen (Berlin: de Gruyter, 1999), 59 – 65; Ein funktionalistisches Verständnis von Religion und religiöser Erfahrung wurde zudem von Luckmann geprägt. Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, hg. von Hubert Knoblauch, 8. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991), 12 – 13; Eine phänomenologische Position, bei welcher religiöse Erfahrung als große Transzendenzerfahrungen verstanden werden, nimmt in neuerer Zeit Hubert Knoblauch ein. Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 53 – 80.

11 Vgl. James, *The Varieties of Religious Experience*; Taves, *Religious Experience Reconsidered*.

begriff erörtert werden.[12] Zudem verdrängt die Debatte um die Funktionsweisen und Mechanismen religiöser Erfahrung häufig den Diskurs um deren Inhalt.[13] So lässt zum Beispiel Hubert Knoblauch in seiner Beschreibung religiöser Erfahrungen als *große Transzendenzen* die inhaltliche und qualitative Bestimmung dieser Erfahrung bewusst weg bzw. leer. Für ihn sind große Transzendenzerfahrungen Differenzerfahrungen, die sich an der Alltagserfahrung und nicht an der besonderen Erfahrung bemessen lassen. Das spezifische Moment großer Transzendenzerfahrung ist die *Grenzüberschreitung* selbst (oder bei atheistischen Weltanschauungen, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft).[14] Diese großen Transzendenzerfahrungen ergeben sich aus der Interaktion, „als handelndes Überschreiten des Subjekts, das sich erst dadurch seiner Identität bewusst wird."[15]

Aus einer praktisch-theologischen Perspektive müssen die *Inhalte* religiöser Erfahrung notwendigerweise mit den Funktionen und Mechanismen zusammen diskutiert werden. Denn die Inhaltsebene, die relational in Bezug auf die christliche Symbolwelt und hier konkret auf christliche Hoffnungsperspektiven gefüllt ist, ist der entscheidende Bezugspunkt der qualitativen Bestimmung. Der theologische Blick auf die Inhalte der Beschreibung der Erfahrung selbst eröffnet sozusagen eine tiefergehende anthropologische Bestimmung, die von Joas als *Sinn von Religion* bezeichnet wird.[16] Die Wirkungen und Mechanismen religiöser Erfahrungen sind ohne deren Inhalte theologisch also nur begrenzt, wenn nicht sogar ungenügend, zu interpretieren und werden den anthropologischen Selbstdeutungen nicht gerecht. Ihre Bedeutung für Individuum und Gesellschaft hängt essentiell von der inhaltlich-theologischen Bestimmung im Bezug zur konkreten Lebenssituation der Person ab.

Deshalb ist Knoblauchs Begriff religiöser Erfahrung als große Transzendenzerfahrung praktisch-theologisch mit Bezug auf das spezifisch christliche qualitative Sample dieser Studie in dem Sinne unterbestimmt,[17] als dass die Co-Forschenden, wie die Ergebnisse zeigen, mit einer inhaltlichen Bestimmung auf einen personalen und relationalen Gottesbegriff verweisen. In den Blick kommt dadurch eine spe-

12 Eine begriffliche Annäherung und differenzierte Darstellung des religiösen Erfahrungsbegriffs in historischen und gegenwärtigen Diskursen wurden bereits im Kapitel 2 *Religiöse Erfahrung: eine begriffliche Annäherung* gegeben. Deshalb wird dies hier nicht weiter ausgeführt.

13 Vgl. Loder, *The Transforming Moment*, 1–10.

14 Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 64–65.

15 Knoblauch, 68.

16 Vgl. Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, 150–54.

17 Aus einer religionssoziologischen Perspektive ist Knoblauchs Definition eben gerade nicht unterbestimmt, weil hierfür Begrifflichkeiten in vergleichender Weise für verschiedene Religionen benützt werden müssen, ohne dass dabei die Transzendenzvorstellungen anderer Kulturkreise herausdefiniert werden. Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 62–64.

zifische Perspektive des Religiösen und religiöser Erfahrung, die in der Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive gründet.[18]

Dennoch ist insbesondere Knoblauchs phänomenologische Definition religiöser Erfahrung als große Transzendenzerfahrung und seine Erörterungen zum Thema praktisch-theologisch und speziell im Hinblick auf diese Studie in vielerlei Hinsicht hilfreich. Viele zentrale Aspekte der Analyse finden bei Knoblauchs Konzeption eine theoretische Grundlegung.

Anhand der Analyse wird – in einem typologischen und nicht in einem quantitativen Sinn – vorgeschlagen, religiöse Erfahrungen des urbanen, individualisierten Menschen im Horizont eines Konzepts *beyond dualisms* zu verstehen. Die religiöse Erfahrung stellt sich hierbei als ein liquides Alltagsphänomen dar, bei dem der Alltag aber zugleich transzendiert wird. Die Narrative der Co-Forschenden lassen sich eben gerade nicht in den vermeintlich *binären Gegensätzen* zum Beispiel von sakral oder profan, Transzendenz oder Immanenz, Offenbarungstheologie oder Subjektivitätstheologie und Religion oder Wissenschaft deuten. Die scheinbare Gegensätzlichkeit lässt sich nicht mehr als Gegensatz bestimmen.

Dies steht aufgrund des Forschungszugangs und der Datenlage im Gegensatz zur binären Unterscheidung, die eine langjährige Tradition hat und beispielsweise auch noch von Niklas Luhmann als Kennzeichen von Religion angesehen wurde.[19]

Knoblauch vertritt hierbei in Anlehnung an Thomas Luckmann eine andere nicht-binäre Position von Transzendenz, die sich in Form von *Ganzheitlichkeit* in der modernen Spiritualität zeigt und durch das Ausbleiben von binären Grenzziehungen charakterisiert wird.[20] Dieser Ansatz steht in Resonanz mit den analysierten Narrativen der Co-Forschenden, bei denen gerade die Verknüpfungen von All-

18 Verwiesen sei hierbei z. B. auf Fischer der von einer „Theologie aus der Perspektive des Glaubens“ spricht. Vgl. Johannes Fischer, *Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 17–24.

19 Vgl. André Kieserling und Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 5. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002).

20 „Deswegen muss diese nicht-binäre Vorstellung der Transzendenz von jener binären Vorstellung unterschieden werden, die Transzendenz im Gegensatz zur Immanenz definiert. Die nicht-binäre Transzendenz, wie ich sie hier verstehe, bedarf keines Gegensatzes. Im Sinne des lateinischen ‚transcendere‘ bedeutet sie zwar das Hinübersteigen oder Überschreiten. Der Begriff setzt jedoch keineswegs notwendig eine Unterscheidung zwischen zwei festgelegten Bereichen voraus. Statt der Unterscheidung bezeichnet er die Verbindung und Entgrenzung als Überschreitung und Überwindung dessen, was als Grenze oder Differenz angesehen werden kann. Das Überschreiten kann als ein Prozess verstanden werden, der gerade dadurch, dass er potentielle Grenzen überwindet, nicht notwendig eine Grenze ziehen muss. Das Transzendieren erfordert deswegen keine Grenzziehung wie zwischen dem Sakralen und dem Profanen. Wie wir sehen werden wird die ‚Ganzheitlichkeit‘ der modernen Spiritualität viele Beispiele für das Ausbleiben der Grenzziehung bieten.“ Knoblauch, *Populäre Religion*, 53–56, hier 55–56.

tag, besonderer Alltagserfahrung als religiöse Erfahrung und die Integration dieser als Transformation der Alltagsperspektive auffallen. Denn wie sich in der Analyse herausgestellt hat, verstehen sich die jungen Menschen als sinnverstehende Subjekte,[21] welche religiöse Erfahrungen machen und diese deuten,[22] Handlungen vollziehen und die Sozialwelt mitgestalten.[23]

So ist die religiöse Erfahrung urbaner Menschen alltäglich, transzendiert diesen Alltag aber gleichzeitig,[24] indem die Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive die Perspektive auf den Alltag und das Selbst neu zu strukturieren vermag. Dies wird in dieser Studie beispielsweise im Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* und in Kapitel 7.4.2 *Auswirkungen auf den Alltag* erkennbar.

Ebenso ist die *prozessuale Bestimmung* des Ablaufs des Erfahrens in der phänomenologischen Perspektive von Knoblauch anthropologisch weiterführend, da sich diese in der vorliegenden Untersuchung als eine der Kernthemen religiöser Erfahrung darstellt. In den religiösen Erfahrungen der Co-Forschenden wird ein aktiver Prozess sichtbar, in dem sich eine neue Art des religiösen Bewusstseins, im Sinne des Sich-Bewusst-Werdens, ausbildet, das auf etwas und in diesem Fall auf Gott *bezogen ist.*[25] Gleiches wird sichtbar in den Kapiteln 7.3.3 *Erinnerungsfähigkeit* und 7.4.3 *Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren,* insbesondere in 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren* und 7.4.3.2 *Sinn und Orientierung*, denn im Erinnern und Interpretieren eröffnet sich ein weiterer strukturierender Sinnhorizont, der das alltägliche Leben mit der Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive transzendiert.[26]

Obwohl religiöse Erfahrungen eine situationsbezogene, kulturelle Qualität haben, sind es doch individuelle und gleichzeitig relationale Erfahrungen mit einem transzendenten Gegenüber, über die nicht oder erst später mit anderen Menschen gesprochen wird. Dieser relationale Aspekt des Religiösen bezogen auf ein göttliches Gegenüber wurde unter anderem vom jüdischen Soziologen Martin Buber stark

21 Vgl. u. a. Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden*; Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit*; Kapitel 7.4.3.2 *Sinn und Orientierung.*

22 Vgl. Kapitel 7.3. *Moment des Geschehens – der religiöse Resonanzraum und das Besondere Alltagserlebnis*; Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden.*

23 Vgl. Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit*; Kapitel 7.4.2.2 *Emotionale Veränderungen nach innen und außen: „To become a better person".*

24 Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 64 – 65.

25 Vgl. Knoblauch, 58.

26 Vgl. Knoblauch, 59.

gemacht. In der Begegnung mit dem (göttlichen) Anderen wird das Ich überschritten bzw. transzendiert: „Der Mensch wird am Du zum Ich."[27] In der Begegnung mit dem Fremden vollzieht sich also gleichzeitig eine Form der Selbstoffenbarung und Selbsterkenntnis, was in der Analyse in den Kapiteln 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses,* 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* und 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung* zum Ausdruck kam.

Das soeben dargestellte Transzendenzverständnis, welches die Möglichkeit transzendenter Existenz offenhält, steht aber insofern auch wieder in einer Spannung mit Knoblauchs Ansatz großer Transzendenz, dessen Grundlegung in der konkreten Sozialität des Menschen, also in der konkreten Begegnung mit dem menschlich Anderen, liegt.[28]

Praktisch-theologisch wird hier in dieser Studie eine andere Position präferiert: Das Spezifische an theologischer Forschung, das diese von anderen Forschungskulturen unterscheidet, gewinnt sie nicht durch ihre Methoden oder die konkreten Sachverhalte, die sie analysiert. Ihr Spezifikum ist die Perspektive, mit welcher sie die Phänomene zur Sprache bringt, nämlich anders als die modernen Wissenschaften, nicht im Horizont des *etsi Deus non daretur,*[29] sondern im Horizont der Möglichkeit transzendenter Existenz – im Horizont des *etsi Deus daretur.*[30] Mit dieser spezifischen Weise spricht die Theologie existentielle Dimensionen des Menschseins[31] und fundamentale menschliche Orientierungsweisen und -fragen an. Dadurch nimmt Theologie gerade die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ernst[32] und reduziert dessen religiöse Erfahrungen weder auf rein funktionale noch auf substantielle Religionskonzeptionen.[33] Damit steht aus theologisch-anthropologi-

---

27 Martin Buber, *Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 17. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017), 34.

28 Vgl. Knoblauch, *Populäre Religion*, 67.

29 Vgl. Fischer, *Theologische Ethik*, 28.

30 Vgl. Dalferth, *God first*, 52.

31 „Revelation is the manifestation of what concerns us ultimately. The mystery which is revealed is of ultimate concern to us because it is the ground of our being." Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 110.

32 Dies insbesondere bezüglich des eigenen Wahrheitsbewusstseins und Glaubenswissens der glaubenden Person im Hinblick auf Gott, Welt und Selbst. Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität*, Bd. 130, Quaestiones Disputatae (Freiburg im Breisgau: Herder, 1991), 34 ff.

33 Vgl. Müller und Suhner, „Eine Frage der Relation: praktisch-theologische Annäherungen an die Frage nach Irrtum und Erkenntnis", 15–18, hier: 17.

scher Sicht die Würde menschlicher Erfahrung im Blick auf persönliche wirkungsmächtige Deutungsnarrative im Zentrum.

Eine praktisch-theologische Sicht auf die analysierten Narrative der (jungen) urbanen Menschen legt eine dritte Variante zwischen substantiellen und funktionalen Deutungen nahe. Den Co-Forschenden kann kein rein substantielles Religionsverständnis unterstellt werden. Ihre Denk- und Selbstdistanzierungsprozesse zeigen, dass sie sich der Subjektivität religiöser Empfindungen, Auffassungen und Erfahrungen bewusst sind.[34] Diese werden genau deshalb auch nicht generalisiert, sondern haben individuellen Wahrheitscharakter bzw. tragen zur Konstruktion persönlicher Normativitäten bei, wie in den Kapiteln 6.4 *Subjekthaftigkeit* und 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren* herausgearbeitet werden konnte.[35] Gleichzeitig sind die Co-Forschenden in der Lage, auch die Gegenposition, also eine Weltsicht ohne Gottesbegriff, einzunehmen. Trotzdem würde auch ein rein funktionaler Religionsbegriff, welcher die Möglichkeit göttlicher Existenz ausklammert, weder dem Transzendenzverständnis noch dem Transformationspotenzial der hier dargestellten Narrative gerecht werden. Ein rein funktionaler Zugang bleibt auf der Ebene analytischer Beobachtung stehen und stellt so die religiöse Wirkungs- und Deutungsmacht des Individuums gerade in Bezug auf die Dignität und die Qualität der Erfahrung gleichermaßen in Frage.[36]

Zudem trägt sie dem kreativ-interpretativen Prozess des Subjekts zu wenig Rechnung und führt zu „Einseitigkeit, wenn Religion auf ihre Leistung für das Subjekt oder die Gesellschaft beschränkt wird."[37] Eine Alternative zu den beiden

---

34 Vgl. Kapitel 6.4 *Subjekthaftigkeit.*

35 Im Zentrum steht dabei die „Suche nach der Wahrheit für mich" Vgl. Hans-Günter Heimbrock, „Wahrheit und Lebenspraxis. Praktisch-theologische Überlegungen.", in *Renaissance religiöser Wahrheit: Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, hg. von Ilona Nord und Thomas Schlag (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 25–44.

36 *Eine wichtige Erkenntnis, die gerade von kontextuellen Theologien wie der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie stammt, ist die Einsicht, dass die persönlichen Lebenserfahrungen wesentliche Grundlage aller theologischen Theoriebildung darstellen. Die erfahrungsbasierten, narrativen (Lebens-)Deutungen von Individuen sind deshalb nicht nur nice to have und als Ansammlung von Daten zu betrachten, sondern sie ermöglichen es erst dem Gegenstand entsprechende angemessene (theologische) Deutungen und Einordnungen vorzunehmen. Vgl. dazu Kapitel 9 und u. a. Zoe Bennett Moore, Introducing Feminist Perspectives on Pastoral Theology (London: Sheffield Academic Press, 2002), 11; Im Horizont feministischer Methodologie ist gerade zu diesem Thema das Buch von Joey Sprague, die den standpoint of theory besonders ins Zentrum rückt, sehr empfehlenswert. Vgl. Sprague, Feminist Methodologies for Critical Researchers.*

37 Heinz Streib und Carsten Gennerich, *Jugend und Religion: Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher* (Weinheim: Beltz Juventa, 2011), 17; Vgl. zudem Michael Bergunder, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religi-

vorher genannten Bestimmungen, die das „Alltagsverständnis von Religion zum Ausgangspunkt“[38] macht, ist eine diskursive,[39] interpretative Bestimmung des Phänomens.[40] Dadurch kann „die Bestimmung eines Forschungsgegenstands generell an der aktuellen diskursiven Praxis einer Gesellschaft, also am zeitgenössischen Alltagsverständnis“ erfolgen.[41]

Die Verwurzelung im Alltagsverständnis ist für diese Studie zentral, da sich das Thema *Alltag* wie ein roter Faden in allen Teilbereichen der Analyse als wesentlich gezeigt hat, denn religiöse Erfahrungen und Alltag korrelieren in hohem Maße miteinander.[42]

Zudem hat eine diskursive Bestimmung religiöser Erfahrung die Stärke, dass sie deutungsoffen und veränderbar ist.[43] Sie knüpft von ihrer hermeneutischen Bestimmung des Menschen an Ricoeur an. Der Mensch wird dabei als hermeneutisches Wesen verstanden, das immerzu darum bemüht ist, seine Erfahrungen zu interpretieren und sinnvoll zu deuten.[44] Ein diskursiver, sinnorientierter Ansatz kann der Dignität der diskursiv entfalteten religiösen Erfahrung und der interpretativen Eigenleistung der Co-Forschenden gerecht werden.

Vorsicht ist aber geboten, wenn die Bestimmung religiöser Erfahrung auf eine alleinige Aktivität des Individuums als interpretativer Prozess reduziert wird, denn

---

onswissenschaft.“, Zeitschrift für Religionswissenschaft, Nr. 19 (2011): 6 f; Neubert, *Die diskursive Konstitution von Religion*, 27–28.

38 Pollack und Rosta, *Religion in der Moderne*, 59.

39 Für eine diskursive Bestimmung von Religion vgl. z. B. Krieger, denn er orientiert sich bei seiner Bestimmung von Religion an Latour und Luhmann und bestimmt Religion in diskursiver Weise als ein spezifischer Kommunikationsmodus. Vgl. Krieger, „Was ist aus der Religionskritik der Moderne geworden, nachdem die Moderne nicht stattgefunden hat?“, 23; Vgl. z. B. außerdem auch Monika Jakobs, „Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik“, *Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 1, Nr. 1 (2002): 70–82.

40 Vgl. Streib und Gennerich, *Jugend und Religion*, 14.

41 Bergunder, „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“, 20; Vgl. dazu auch Pollack und Rosta, *Religion in der Moderne*, 59–62.

42 Der hier stark gemachte Alltagsbegriff referiert auf das subjektive und deutende Erleben der Co-Forschenden und darauf, wie sie sich in der Welt wiederfinden – die Daseinsorientierung im Alltag fällt dabei nicht auseinander mit der religiösen Erfahrung, sondern ist in ihrer sprachlich kodierten Interpretation konsistent. Dabei ist aber die Bedeutung der Berührungspunkte der Co-Forschenden mit dem christlichen Sinnsystem nicht zu unterschätzen.

43 Grundlegend für eine Definition von Religion als dynamisch-kulturelles System ist die Arbeit von Geertz. Vgl. Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übers. von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 13. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987), 44–95.

44 Vgl. Ricoeur, *Der Konflikt der Interpretationen*, Kapitel 1.

so bleibt die Passivität, die Teil der religiösen Erfahrung ist, unterbestimmt. Die Bestimmung des Alltagserlebnisses als religiöse Erfahrung ist interpretative Eigenleistung des Individuums. Damit es aber überhaupt zu diesen interpretativen Bestimmungen kommen kann, ist die *Passivität* von theologisch zentraler Bedeutung. Es sind diese passiven Momente, das ‚Zufallen' einer neuen Perspektive und die Unverfügbarkeitserfahrung, welche der Interpretation gleichermaßen zugrunde liegen. Das aktive und suchende Subjekt[45] begegnet in der religiösen Erfahrung selbst auch den eigenen Grenzen, existentiellen Zweifeln und der persönlichen Nichtmachbarkeit,[46] dennoch verändert sich etwas und ein religiöser Resonanzraum mit transformativem Potenzial entsteht.

Eine religiöse Erfahrung, wie sie sich typologisch bei den spätmodernen, urbanen Co-Forschenden zeigt, besteht aus einem unmittelbaren, qualitativ dichten Erlebnis, das auf einen religiös empfänglichen Resonanzraum trifft, und der Interpretation dieses Geschehens – wobei diese Aufzählung nicht im Sinne einer linear zeitlichen Chronologie zu verstehen ist. Dieser Resonanzraum ist durchaus relational und inhaltlich bezogen: relational auf Gott[47] und das erfahrende Subjekt hin und inhaltlich auf die Erkenntnis dieser Relation und darauf, was das Individuum unbedingt und existentiell angeht und betrifft, in Tillichs Worten: „ultimate concern".[48] Dabei gehört das passive Moment gerade auch zur anthropologischen Erkenntnisqualität religiöser Erfahrung.[49]

---

45 Vgl. Kapitel 7.2.2 *Aktive Suchbewegung und relationale Impulse.*

46 Vgl. Kapitel 7.2.1 *Kontingenz- und Konflikterfahrung*; Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses* und Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden.*

47 Wenn in diesem Zusammenhang von Gott gesprochen wird, scheint eine Unterscheidung, auf die der systematische Theologe Paul Tillich immer wieder hingewiesen hat, hilfreich zu sein. Tillich warnt davor, die in der Erfahrung kommunizierenden Symbole mit Gott selbst zu verwechseln, denn dies käme dem Götzendienst gleich. In diesem Horizont wäre religiöse Erfahrung eine Erfahrung mit (kontextuellen) Symbolen, die auf das Unbedingte verweisen. Religiöse Erfahrung wäre aber keine immanente Erfahrung mit Gott (dem Unbedingten), da sich dies dem menschlichen Vermögen entzieht. Die Symbole mediieren zwischen Bedingtem und Unbedingtem, lösen diese Spannung jedoch nicht auf. Religiöse Erfahrung ist dadurch auf Symbole angewiesen und bleibt immer deutungsbedürftig. Dadurch wirkt Tillichs Definition von religiöser Erfahrung einem religiösen Fundamentalismus entgegen, denn die religiöse Erfahrung ist zutiefst kontextuell und individuell und sie unterliegt den persönlichen Deutungsvorgängen. Vgl. Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 139–140.

48 Tillich, *Dynamics of Faith*, 1.

49 Vgl. Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, 2. Aufl. (Wien / Salzburg: Residenz, 2018).

8.3 Erkenntnisqualität religiöser Erfahrungen

Religiöse Erfahrungen haben eine spezifische Erkenntnisqualität im und für den Alltag. In der Analyse, insbesondere in Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden* und 7.4.3 *Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren* wird deutlich, dass religiöse Erfahrungen eine besondere Form der Erkenntnis in sich bergen, die gleichzeitig alltäglich und besonders ist.[50] Es ist, wie soeben dargestellt wurde, eine Alltagserfahrung mit dem *ultimate concern*, bei der das Spezielle nicht eine Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern eine letztgültige Betroffenheit ist. Für die Co-Forschenden ist religiöse Erfahrung eine relationale Erfahrung, in der sie sowohl etwas *erkennen* und gleichzeitig auch *erkannt werden* und durch die Sinn- und Lebensorientierung generiert wird. Dabei nimmt insbesondere das *Erkannt-Werden* transzendente und existentielle Dimensionen an, weil damit eine ganz grundlegende anthropologische Dimension des Angenommen-Seins angerührt wird, welche Kontingenz- in Selbstwirksamkeitserfahrungen zu transformieren vermag.[51] Der Mensch wird in seiner Selbstwahrnehmung also gleichsam zum Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, er erkennt nicht nur sich selbst, sondern wird gleichsam von Gott erkannt. Durch das vorgängige *Erkannt-* und *Anerkannt-Worden-Sein* gelangt er zu einer spezifischen Form der Erkenntnisfähigkeit, bei der Sein und Erkennen sich bedingen. Mit Tillich gesprochen, unterscheidet sich Religion und religiöse Erfahrung dadurch nicht von allem, sondern sie bricht in alles ein. Die alltägliche Immanenz wird durch die Erfahrung des Seins zur Transzendenz.[52]

Dies ist theologisch hinsichtlich mindestens zweierlei Dinge spannend, denn sowohl die hier angesprochene relationale als auch die strukturierende Dimension von religiösen Erkenntnisprozessen finden sich in der biblischen Tradition im Wortfeld *erkennen* wieder.

Theologisch geht *erkennen* bereits auf den Schöpfungsmythos zurück, in dem das hebräische Wort ידע verwendet wird.[53] Im Schöpfungsmythos selbst steht die

---

50 Vgl. Sabrina Müller, „How Ordinary Moments Become Religious Experiences. A Process-Related Practical Theological Perspective", in *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, hg. von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven und Daniel Fleming (Münster / New York: Waxmann, 2018), 79 – 96.

51 Vgl. dazu Kapitel 7.2.1 *Kontingenz- und Konflikterfahrung* und Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit.*

52 Vgl. Paul Tillich, „Religionsphilosophie", in *Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959), 298.

53 Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Erkenntnisbegriff kann im Rahmen dieser Studie mit Blick auf eine notwendige Forschungsbegrenzung nicht geleistet werden. Verwiesen sei aber

Fähigkeit zur Erkenntnis und die gottgleiche Unterscheidungsfähigkeit im Sinne einer Differenzierungskompetenz von Gut und Böse im Zentrum.[54] Damit kommt die spezifische Teilhabe „an der göttlichen Erkenntnis- und Unterscheidungsfähigkeit […] die daraus resultierende Schöpfungsfähigkeit des Menschen“[55] in den Blick. Diese wirklichkeitsordnende und lebensorientierende Fähigkeit ist in der biblischen Tradition bereits in den anthropologischen Anfängen zu verorten und muss aus dieser Perspektive als fundamental für das Mensch-Sein angesehen werden.

Hand in Hand mit der lebensorientierenden Funktion der biblischen Erkenntnisfähigkeit geht die relationale Dimension. So stellte Willy Schottroff heraus, dass im ganzen Bedeutungsfeld des hebräischen ידע relationale Aspekte des Erkennens zu finden sind.[56] Im hebräischen Wort ידע ist so die Erfahrungsdimension und der affektive persönliche Bezug inhärent mitgedacht, dies wird auch in weiteren, mehr kognitiv konnotierten Übersetzungsvarianten wie *anerkennen* und *einsehen* ersichtlich.[57]

Nicht nur im Schöpfungsmythos, sondern ebenso in der ganzen biblischen Tradition, wird auf diese Form des ‘schöpfungstätigen’ *Erkennens* und *Erkannt-Werdens* vielfach hingewiesen.[58] So kann im Horizont des Wortstamms ידע *erkennen* als erkenntnisorientierte, schöpferische Tätigkeit verstanden werden, die sich

beispielsweise auf Franz von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Berlin / New York: de Gruyter, 1982).

54 Zu vermerken ist hierbei noch, gerade wenn Rückbezüge und Verweise auf biblische Geschichten gemacht werden, dass diese Geschichten nicht im Sinne von naturwissenschaftlichen oder historischen Wahrheiten rezipiert werden, sondern im Horizont von Legenden, Mythen und Träumen, die gleichsam mythopoetisch eine anthropologische Wahrheit des Mensch-Seins ins Zentrum stellen.

55 Müller und Suhner, „Eine Frage der Relation: praktisch-theologische Annäherungen an die Frage nach Irrtum und Erkenntnis“, 11.

56 Vgl. Heinzpeter Hempelmann, *Die Wirklichkeit Gottes: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*, Bd. 1 (Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 46.

57 Vgl. etwa Ez 14,23; 17,24 oder Joel 4,17. Zur Diskussion vgl. Walther Zimmerli, „Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel“, in *Gottes Offenbarung*, Bd. 19, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament / Walther Zimmerli (München: Kaiser, 1963), 41 – 119; Hempelmann, *Die Wirklichkeit Gottes*, 1:45 – 68.

58 Erwähnt seien hierbei als Beispiele der Ps 139 und Joh 4. Der Psalmist führt in den ersten Versen des Ps 139 aus, wie grundlegend und existentiell das relationale Erkennen und Erkannt-Werden ist, wie sehr sich dieses auf das ganze menschliche Sein erstreckt. Der Mensch kommt dabei mit seinem ganzen Wesen in den Blick. Joh 4 ist ein weiteres Beispiel für diesen Sachverhalt. Diese Geschichte erzählt die Begegnung zwischen Jesus von Nazareth und der samaritanischen Frau am Brunnen. Am Brunnen gibt es keine großen Handlungen, es findet bloß ein Gespräch zwischen zwei Menschen statt, in dem die Lebensgeschichte der Frau zur Sprache gebracht wird. Dennoch: ein existentieller relationaler Erschließungsmoment wird in dieser Geschichte pointiert erzählt, denn die Samaritanerin zog verändert von dannen.

stets als Beziehungsgeschehen auf etwas, jemanden und/oder einen Kontext bezieht. Dies korrespondiert in hohem Maße mit dem relationalen *Erkennen,* wie es sich in der Analyse in Kapitel 7.3.4 *relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden* darstellt.

Wird dieser biblisch-theologische Hintergrund in den Diskurs um die Erkenntnisqualität religiöser Erfahrung miteinbezogen, müssen die relationalen und tätigen Qualitäten besonders in den Blick geraten. Religiöse Erfahrungen sind hinsichtlich dieser Qualitäten immer auch relationale Erschließungsmomente, welche zu einem tätigen, aktiven Umgang mit Kontingenz führen, das Selbstbild verändern und die Selbstwirksamkeit erhöhen.[59]

Die in dieser qualitativen Studie analysierten christlich-religiösen Erfahrungen mit ihren wirklichkeitsordnenden und relationalen Aspekten zeigen viele Analogien zu der lebensorientierenden und relationalen Dimension des hebräischen ידע.[60] In der Analyse wird deutlich, dass *Erkennen* nicht als rein kognitiver Prozess aufgefasst werden kann, sondern dass es sich dabei um Erschließungsmomente von Wirklichkeit handelt,[61] welche auch gegenüber dem Verstand eine korrektive Qualität einnehmen können.[62]

59 Erinnert sei hierbei besonders an die *aktive Suchbewegung*, wie sie in Kapitel 7.2.2 dargestellt wurde und an die Darstellungen der Analyse in Kapitel 7.4.1 und 7.4.2, in der die Themen *Selbstwirksamkeit* und *Auswirkungen auf den Alltag* dargestellt wurden.

60 Eine weiterführende Erörterung zu den impliziten Bedeutungsgehalten kulturell geprägter Vorverständnisse religiöser Erkenntnisprozesse kann im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden. Gerade aufgrund dieser Korrelation könnte dies aber ein weiterführendes und fruchtbares Unterfangen sein, insbesondere im Horizont kritischer Reflexionen zu impliziten religiösen Prägungsprozesse im Westen. Zu fragen wäre dann insbesondere ob die Korrespondenz zwischen dem hebräischen Bedeutungsgehalt von *erkennen* und den doch ähnlichen Merkmalen, die in der Grounded Theory herausgearbeitet werden konnten, schon als implizite prägende Vorverständnisse von Religion in der westlichen Gesellschaft angesehen werden können.

61 Dalferth beschreibt diesen Erschließungsmoment mit dem Erlangen eines neuen Blickpunkts. So wird die Welt aus der Wahrnehmungsperspektive einer glaubenden Person anders gesehen. Dadurch werden die Phänomene der Welt nicht nur als weltliche erfahren, sondern zugleich als Zeichen für Gottes Gegenwart. Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, 3. Aufl., Bd. 23, 3.A., Forum Theologische Literaturzeitung (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 72.235.245. Im Rahmen dieser Studie ist es aber wesentlich, immer wieder darauf hinzuweisen, dass es zwar um eine neue Perspektive bzw. die persönliche Veränderung des Referenzrahmens geht, dass dies aber kein punktuelles Geschehen ist und auch nicht immer einen Übergang von Unglaube zu Glaube kennzeichnet, sondern dass auch eine Person, die sich selbst schon durchaus im christlichen Religionssystem verortet, trotzdem eine neue Perspektive auf den persönlichen Lebens- und Glaubensvollzug, aber auch auf ihr Umfeld, erlangen kann.

62 Diese Einsicht in die Funktion religiöser Erfahrungen ist nichts Neues und wurde z. B. auch von Ritter beschrieben. Die Analyse der hier erhobenen qualitativen Daten ist eine weitere Bestätigung

Der Prozess des *Erkennens* und *Erkannt-Werdens* muss als Unverfügbarkeitserfahrung angesehen werden, weil er zum einen nicht der Kontrolle der Co-Forschenden unterliegt, dabei aber zum anderen innere und äußere Konflikte gelöst werden.[63] So ist die Erkenntnisqualität religiöser Erfahrung eine existentielle, bei welcher das eigene Leben in Relation zur anderen Person, der Welt und dem Göttlichen in den Blick kommt: „Wenn der Glaube sich redend und denkend auf Gott bezieht, dann steht dies daher in Beziehung zur erfahrenen Wirklichkeit und gewinnt seine spezifische Bedeutung von daher, dass das Wort ‚Gott' etwas in dieser Wirklichkeit bezeichnet."[64] Dadurch ist die Erkenntnisqualität religiöser Erfahrung selbst eng an das Transzendenzerleben,[65] die damit verbundene inhaltliche Dimension der Erfahrung und an die Lebenswelt der Co-Forschenden gebunden. Daher erlebt sich das Subjekt selbst in einer spezifischen Weise in der Welt lokalisiert, in Bezug auf die Nächsten und auf Gott. In diesem Horizont ist Glaube keine Alternative zur Erkenntnis, sondern vermag, wie Trutz Rendtorff festhält, diese einzuschließen und zu vergrößern: „Ich glaube an Gott heißt sinnvollerweise, ich werde mir einer Erweiterung der Lebenswirklichkeit bewusst, die über die empirisch-sinnliche Objekthaftigkeit der Wirklichkeit hinaus ist, eine Erweiterung, von der her Licht fällt auf die Proportionen der sinnlich wahrnehmbaren Welt."[66]

Diese Form der Wirklichkeitserkenntnis, welche in dieser Studie als *Veränderung des Referenzrahmens* bezeichnet wird, nennt Fischer *praktische Erkenntnis des Glaubens*, die sich in allen Welt- und Lebensbezügen abbildet und die glaubende Person (immer wieder neu) in diese hineinstellt.[67] Sichtbar wird die *praktische Erkenntnis des Glaubens* – oder die *Offenbarungserkenntnis*, wie sie von Tillich ge-

von Theorieansätzen, welche auf unverfügbare Erschließungsmomente hinweisen. Vgl. z. B. Ritter, „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung", 53.

63 Der Gegensatz zwischen den Kontingenz- und Konflikterfahrungen und der Auflösung dieser ist im Kapitel 7.2.1 *Kontingenz- und Konflikterfahrung*, Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* und Kapitel 7.4.2.1 *Kontingenzbewältigung durch Vergegenwärtigung* gut ersichtlich.

64 Fischer, *Theologische Ethik*, 17.

65 Mit Troeltsch könnten solche religiösen Erfahrungen auch der Mystik zugeordnet werden, die sich durch ihre Innerlichkeit, Gegenwärtigkeit und Unmittelbarkeit auszeichnet. Vgl. Ernst Troeltsch, „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS), Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main Frankfurt" (Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann, 1969), 172.

66 Trutz Rendtorff, *Gott, ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay*, Bd. 171, Theologische Existenz heute (München: Kaiser, 1972), 19.

67 Für eine ausführliche Darstellung dazu vgl. Johannes Fischer, *Glaube als Erkenntnis: zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, Bd. 105, Beiträge zur evangelischen Theologie (München: Kaiser, 1989), 17–75.

nannt wird,[68] – in Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.* Die Co-Forschenden sind durch die religiöse Erfahrung und die ihr zugrundeliegende spezifische Erkenntnisqualität in der Lage, sich im Raum des *Deus* (und manchmal Christus) *praesens* zu lokalisieren, was so viel bedeutet, wie „die Welt im Lichte der Texte [zu] erkennen, die seine [Jesu Christi] Geschichte erzählen."[69] Die Erfahrung dieser Sichtweise wird im Alltag retrospektiv und prospektiv rhythmisiert.[70] Dadurch wird religiöse Erfahrung, insbesondere im Horizont ihrer rhythmisierenden Eigenschaft, zu einer inneren, generativen Quelle von spezifischem und intuitivem Wissen – von Gewissheit.[71]

Der angelsächsische Theologe Pete Ward diskutiert dieses spezifische Wissen im Hinblick auf partizipatorische, also aktive Aspekte in Bezug auf Gott: „My starting point has been to explore the nature of theology as the knowledge of God. I argue that knowledge of God is distinct from other kinds of knowledge because God cannot be known in the same way that we know about other things. Knowing God is participatory in nature. In other words, the practice of theology is sharing in the life of God."[72] Interessant ist dies insbesondere, weil sich solche aktiven, deutenden und partizipatorischen Aspekte in der Analyse der religiösen Erfahrungen der Co-Forschenden immer wieder nachverfolgen lassen.[73]

Anknüpfungspunkte für dieses komplexe Verhältnis von Erfahrung, (praktischer) Erkenntnis und Glaube reichen bis in die Scholastik zu Anselm von Canterbury zurück. Dezidiert setzt sich Anselm von Canterbury mit den Verhältnissen von

68 Tillichs Beschreibung der Offenbarungserkenntnis scheint mehr auf einen spezifischen Moment bezogen zu sein als auf einen Prozess. Diese Studie jedoch legt ein prozessuales Verständnis nahe. Dennoch ist Tillichs Spezifizierung als hilfreiche Ergänzung zu den bisherigen Ausführungen zu verstehen: „Offenbarung ist die Manifestation des Mysteriums des Seins für die kognitive Funktion der menschlichen Vernunft. Sie vermittelt Erkenntnis – eine Erkenntnis jedoch, die nur in einer ‚Offenbarungssituation' empfangen werden kann, durch Ekstase und Wunder. Diese Korrelation weist auf den besonderen Charakter der ‚Offenbarungserkenntnis' hin. […] Die Offenbarungserkenntnis vermehrt nicht unsere Erkenntnis über die Strukturen der Natur, der Geschichte und des Menschen. […] Offenbarungserkenntnis ist Erkenntnis des Mysteriums des Seins in unserer Situation, nicht Information über die Natur der Dinge und ihre gegenseitige Beziehung. Deshalb kann die Offenbarungserkenntnis nur in der Offenbarungssituation empfangen werden, und sie kann – im Gegensatz zur gewöhnlichen Erkenntnis – nur denen vermittelt werden, die an dieser Situation teilhaben. […] Offenbarungserkenntnis ist Erkenntnis des Mysteriums des Seins in unserer Situation, nicht Information über die Natur der Dinge und ihre gegenseitige Beziehung." Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Studienausgabe, de Gruyter Texte (Berlin: de Gruyter, 2017), 137–39.

69 Fischer, *Theologische Ethik*, 20.

70 Vgl. Kapitel 7.4.3.3 *Rhythmisierung.*

71 Vgl. Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

72 Ward, *Introducing Practical Theology*, 6.

73 Vgl. Kapitel 7.4.3 *Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren.*

Glaube, Erkenntnis und Verstand auseinander und erörtert dabei eine Form des Glaubens, die nach Einsicht sucht (fides quaerens intellectum) und einen Prozess des Glaubens, der um Verstehen ringt (credo ut intelligam).[74] Die religiösen Erfahrungen werden von den Co-Forschenden so gedeutet, dass in der Erfahrung Glaube und Einsicht zusammenkommen. Die Interpretation geschieht aus der Perspektive des Glaubens und wird im Glauben zu einem spezifischen Wissen um die eigene Lokalisierung und zu einer (nicht unbedingt punktuellen und einmaligen!) Form der Gotteserkenntnis[75] im Sinne des Zugewandt-Seins Gottes im individuellen Lebensvollzug. Die Veränderung des Referenzrahmens, durch die eine spezifisch religiöse Perspektive auf die Weltdeutung erschlossen wird, prägt also gleichzeitig wiederum die weitere Deutung der persönlichen Erfahrungen. Dabei verhilft das religiöse Wissen, das im Themenhorizont der *Prägung* in Kapitel 6.2. dargestellt wurde, den Co-Forschenden zu Glaubenssicherheit und hat eine verortende (mit Fischer: lokalisierende) Funktion, während religiöse Erfahrung die innere Glaubensgewissheit stärkt.[76]

In den Begriffen *Glaubenssicherheit* und *Glaubensgewissheit* wird gleichzeitig auch die Spannung zwischen der ekklesialen Verortung oder Prägung und der individualisiert geprägten Beschreibung des eigenen Glaubens und des personalen Gottesbildes abgebildet. Dabei ist eine Verschiebung der Normativität von einer religiös-öffentlichen hin zu einer individuell-privaten zu beobachten, denn religiöse Erfahrungen weisen eine starke persönliche Normativität auf.[77] Dies zeigt sich insbesondere daran, dass die Erfahrungen als Wissenszuwachs angesehen werden, anhand dessen gehandelt und das eigene Leben gestaltet wird. Diese persönliche, als relational gedeutete und auf religiöser Erfahrung basierende Normativität wird im Privaten – häufig unbewusst – konstruiert, auf der Basis neuer Erfahrungen weiterentwickelt und sie muss sich im alltäglichen, gelebten Dasein des Individuums bewähren.[78]

---

74 Natürlich sind die Ausführungen von Anselm von Canterbury im scholastischen Kontext zu verorten und müssen mit seinem Gottesbeweis zusammen gedacht werden. Dennoch scheint ein Verweis auf diesen Diskurs spannend zu sein, weil die religiösen Erfahrungen der Co-Forschenden ebenfalls die Funktion von alltäglichen, häufig unaufgeregten Gottesbeweisen einnehmen. Vgl. Robert Theis und Anselm von Canterbury, *Proslogion/Anrede: Lateinisch/Deutsch*, neuübersetzte (Stuttgart: Reclam, 2005), Kapitel 1.

75 Vgl. Ward, *Introducing Practical Theology*, 28 ff.

76 Vgl. dazu Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

77 In der Analyse ist die Frage der Normativität insbesondere im Kapitel 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren* dargestellt.

78 Derselbe Prozess wird von Arnett mit „to think for themselves with regard to religious issues“ umschrieben. Jeffrey Jensen Arnett, *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties*, 2. Aufl. (Oxford / New York: Oxford University Press, 2014), 212 ff. Erinnert sei

Dadurch nehmen diese persönlichen religiösen Erfahrungen (in den Leben der Co-Forschenden) eine Form des *dauerhaften Erkenntnisgewinns* an.[79] Die Dauerhaftigkeit zeigt sich in der veränderten Selbstlokalisierung, insbesondere darin, dass das Subjekt nicht mehr hinter diese Erfahrung zurückkann, gerade weil es eine ganzheitliche und verkörperte Erfahrung ist.[80]

Mit Gadamer könnte argumentiert werden, dass religiöse Erfahrungen eine zwar anders geartete, aber dennoch eigenständige Objektivität haben.[81] Dabei ist der *dauerhafte Erkenntnisgewinn* aber nicht als etwas Statisches zu verstehen, sondern im Horizont des Prozesses religiöser Erfahrung als ein dynamisches, lebensbezogenes, kontextuelles und diskursives Sich-Beziehen[82] auf – ein „doing theology“[83] – aus dem eine spezifische Form von alltäglicher gelebter Theologie entsteht, die in der Lebens- und Erfahrungswelt gründet.[84]

8.4 Die transformative Wirkung religiöser Erfahrungsprozesse

Wie soeben dargestellt wurde, ist die spezifische Erkenntnis religiöser Erfahrung bereits eine relationale, partizipatorische und prozessuale, die dazu führt, „das ganze Leben in all seinen Dimensionen und Bereichen noch einmal neu und anders

hierbei auch an Kapitel 3 *Menschliche Existenz in der Spätmoderne*, in dem darauf hingewiesen wird, dass beim spätmodernen Menschen Identitäts- und Sinnfindung individuelle Orientierungsleistungen sind, welche auf persönlicher Erfahrung beruhen.

79 Vgl. dazu insbesondere Kapitel 7.3.3 *Erinnerungsfähigkeit*; Kapitel 7.3.4. *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden* und Kapitel 7.4. *Danach – von der Wirkung zur Erfahrung* inklusive Unterkapitel.

80 Vgl. Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während es religiösen Erlebnisses* und Kapitel 7.3.3 *Erinnerungsfähigkeit.*

81 Vgl. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Zweiter Teil.

82 Vgl. Buber, *Das dialogische Prinzip*; Der systematische Theologie Ingolf U. Dalferth drückt diese Bezogenheit u. a. folgendermaßen aus: „Wir sind nicht, wie wir uns erfahren, sondern wie wir von Gott in Jesus Christus erfahren werden; und wir erfahren uns erst so, wie wir sind, wenn wir uns so erfahren, wie Gott uns erfährt und wie er uns das in Jesus Christus durch den heiligen Geist im Glauben zu erkennen gibt“. Ingolf U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 91.

83 Diese Debatte hat vor allem im angelsächsischen Raum Fuß gefasst. Vgl. z. B. Astley, *Ordinary Theology*; Laurie Green, *Let’s Do Theology: Resources for Contextual Theology*, 2. Aufl. (London / New York: Mowbray, 2009); Storrar und Morton, *Public Theology for the 21st Century*, 53; David Tracy, *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism* (New York: Seabury Press, 1983).

84 Ausgeführt werden diese Gedanken im letzten Kapitel der Studie.

zu verstehen“,[85] nämlich im Horizont einer christlichen Hoffnungsperspektive für den Alltag.[86] Dadurch ist wiederum *Erkennen* und *Erkannt-Werden* aufs engste mit den transformativen Aspekten religiöser Erfahrung verbunden. Bei der Bildung der und dem Diskurs zur Kernkategorie konnten die prozessualen und transformativen[87] Aspekte wiederholt abgebildet werden. Nicht nur die religiöse Erfahrung selbst ist ein prozessuales Geschehen, sondern durch sie werden wiederum individuelle Prozesse verstärkt oder gar ausgelöst. Prozess und Transformation sind dabei nicht voneinander zu trennen und werden so auch in diesem Kapitel gemeinsam erörtert. Zudem wird in diesem Kapitel der Transformationsbegriff von der persönlichen Hermeneutik bis hin zur Bildung religiöser Identität langsam aufgebaut.

8.4.1 Persönliche Hermeneutik

Aus prozessualer Perspektive gibt es, wie in Kapitel 7.2 *Davor – Kontingenz, Suche und Beziehung* aufgezeigt werden konnte, Ereignisse, Impulse und Aktivitäten, die einem religiösen Aha-Moment vorausgehen. So lassen sich aus der forschenden Außenperspektive Kriterien benennen, welche retrospektiv das Ereignen eines religiösen Erschließungsmoments wahrscheinlicher machen. Für die Co-Forschenden aber ereignete sich der religiöse Erschließungsmoment immer unerwartet und überraschend. Es sind die Kontingenz- und Konflikterfahrungen, die aktive Suchbewegung als Antwort auf Kontingenz und relationale (religiöse) Impulse, welche grundlegend dafür sind, dass ein religiöser Resonanzraum entsteht, in dem sich, wiederum verifizierend-deutend, persönliche Transformationsprozesse ereignen und ein religiöses Reframing der Kontingenzsituation und des persönlichen Lebens im Horizont einer christlichen Hoffnungsperspektive stattfindet. Dies wiederum korreliert in hohem Maße mit der persönlichen Suchbewegung, bei der sich das

85 Ingolf U. Dalferth, *Die Kunst des Verstehens: Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 512.
86 Vgl. dazu Kapitel 7.4.2. *Auswirkungen auf den Alltag* und dabei insbesondere Kapitel 7.4.2.2 *Emotionale Veränderung nach innen und außen: „To become a better person“.* Zudem Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*
87 Transformation bezeichnet nicht einfach eine Veränderung, sondern einen fundamentalen und dauerhaften Wandel. Ein Wandel, der so grundlegend ist, dass nicht mehr zum vorhergehenden Zustand zurückgekehrt werden kann. Ein Wandel, in dem sich der ganze Referenzrahmen, die Selbst-, Fremd- und Weltsicht grundlegend verändert. In der Philosophie ist das Höhlengleichnis von Platon ein Beispiel einer grundlegenden Transformation. Vgl. Wilhelm Köller, *Perspektivität und Sprache: Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache* (Berlin: de Gruyter, 2004), 169 – 74.

fragende und suchende Individuum auf ein transzendentes Gegenüber ausrichtet.[88] Der aktive Umgang mit der Kontingenzerfahrung wird von einer Offenheit für das Unverfügbare geleitet und begleitet.

Viele dieser Prozessschritte laufen jedoch unbewusst ab und die Versprachlichung religiöser Erfahrung ist ein grundsätzliches Problem dieser, zum einen da Erfahrung an sich nicht zuerst begriffssprachlich ausgedrückt wird und zum anderen aber, da sie sich in dieser Studie als ein explizit sensibles Phänomen darstellt.[89] Wenn ein geeignetes Forschungssetting geschaffen wird, in dem die verbale und/oder ästhetische Sprach- und Ausdrucksfähigkeit bei den Co-Forschenden erhöht wird, zeigt sich, dass das Bewusstsein der Subjekthaftigkeit ein Spezifikum religiöser Alltagserfahrungen ist.[90]

In dieser typologischen Studie wird ersichtlich, dass junge, urbane Menschen mit religiösen Alltagserlebnissen keinen allgemeinen Normativitätsanspruch erheben. Wahrscheinlich gerade deshalb, weil sich die religiösen Erfahrungen außerhalb des physisch wahrnehmbaren normativen Religionssystems (das häufig durch die Kirche symbolisiert wird) abspielen.

So geben die hier vorliegenden Beobachtungen Luckmann in dem Sinne recht, als dass sich die Religiosität immer mehr aus der Institution in die Privatsphäre verlagert.[91] Dadurch unterliegen religiöse Erfahrungen urbaner Menschen der persönlichen Hermeneutik (die sowohl Deuten als auch Verstehen einschließt).[92] Diese individuelle Hermeneutik ist natürlich immer durch Herkunft, gegenwärtige Lebensgestaltung, Beziehungen und spezifische Sinnsysteme geprägt. Dennoch sind diese prägenden Systeme eher Hilfsmittel für das Individuum in der Rekonstruktion seines Lebensentwurfs und seiner eigenen Normativität. So sind die hier vorliegenden religiösen Erfahrungen etwas ganz anderes als das, was als kirchliche Inszenierung bezeichnet werden könnte,[93] da sie keine ausdrückliche öffentliche Wirksamkeit entfalten, sondern sich im Privaten und Verborgenen ereignen. Al-

---

88 Dieses muss nicht explizit genannt oder als bewusste Gottessuche auf ein personales Gegenüber hin gestaltet sein. Vgl. Kapitel 7.2.2 *Aktive Suchbewegung und relationale Impulse.*

89 Auf das Problem der Versprachlichung religiöser Erfahrungen wies schon Max Weber hin. Er betonte, dass die Irrationalität und Inkommunikabilität nicht das Vorrecht religiöser Erfahrung allein sei, sondern dass es grundsätzlich dem Erleben innewohne und dass es sich somit um ein anthropologisches Problem und nicht spezifisch ein religiöses handle. Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1978), 112.

90 Vgl. Wissmann, „Erfahrung I", 84.

91 Vgl. Luckmann, *Die unsichtbare Religion.*

92 Vgl. Kapitel 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren* und Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

93 Vgl. Jan Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), 27–31.

lerdings entfalten sie aber durch die Transformationslogik wiederum persönliche Wirksamkeit im Alltag, was gleichzeitig einer anderen Form öffentlicher Religionskommunikation, insbesondere durch Handlungsvollzüge, gleichkommt.[94]

8.4.2 Das transformative Potenzial: religiöse Erfahrung als Widerfahrnis und lebensgeschichtliche Sinndeutung

Wie in der Analyse in Kapitel 5 – 7 sichtbar und in Kapitel 8.1 *Praktisch-theologische anthropologische Überlegungen* diskutiert wurde, ist die Transformation von spätmodernen, urbanen Menschen durch religiöse Erfahrungen, zumindest in diesem typologischen Sample, nicht als ein rein punktuelles und ausschließlich durch ein Widerfahrnis gewirktes Geschehen zu verstehen. Gleichermaßen ist der transformative Prozess diskursiv auf Gott bezogen und geht so über eine rein lebensgeschichtliche Sinndeutung hinaus.

Der Diskurs zur religiösen Erfahrung und deren Transformationspotenzial spitzt sich im gegenwärtigen theologischen Diskurs häufig zu,[95] sodass die religiöse Erfahrung und die dadurch ausgelöste Veränderung des Referenzrahmens entweder als *Widerfahrnis* oder aber als *lebensgeschichtliche Sinndeutung* eingestuft werden. Zwei Exponenten aus der deutschsprachigen Theologie, anhand derer sich diese Polaritäten gut aufzeigen lässt, sind der nun schon mehrfach zitierte systematische Theologe Ingolf Dalferth und der praktische Theologe Wilhelm Gräb. Im Folgenden werden die Argumentationsstränge der beiden Theologen kurz skizziert, um danach die hier vorliegenden religiösen Erfahrungen im Hinblick auf ihr transformatives Potenzial besser einordnen zu können.

Für Dalferth ist die Veränderung des persönlichen Referenzrahmens eine Perspektivenveränderung, die in Zusammenhang mit einem Widerfahrnis steht und so eine große, transformative Kraft entfaltet.[96] Dalferth formuliert das Verhältnis von Erfahrung und Widerfahrnis folgendermaßen: „Gott erschließt sich, indem er sich auf präzise Weise verbirgt und so als bestimmte Unbestimmbarkeit

94 Was natürlich für die unterschiedlichen Disziplinen der Praktischen Theologie höchst spannend ist, da z. B. viele der kirchentheoretischen Ausführungen implizit immer noch einen institutionellen Deutungsanspruch mit sich führen. Vgl. z. B. Hermelink, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*; Isolde Karle, *Praktische Theologie*, Bd. 7, Lehrwerk Evangelische Theologie (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020); Ralph Kunz und Thomas Schlag, Hrsg., *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014).

95 Vgl. dazu auch Kapitel 8.2 *Praktisch-theologische anthropologische Überlegungen.*

96 Wobei Dalferth spezifisch den Wechsel von Unglauben zu Glauben anspricht, was in diesem Sample hier nicht von zentraler Relevanz ist. Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 258.

ansprechbar wird. Aber woran, für wen und als was Gott in dieser Weise als Differenz zur Erfahrung kommt, steht nicht in der Macht der Erfahrenden, sondern allein dessen, der sich so verbergend erschließt. Dementsprechend wird Gottes Bestimmung sub contrario als Selbstbestimmung und seine Erfahrung im präzisen Verbergen als Widerfahrnis erlebt und das Ereignis dieser Widerfahrnis als Gabe verstanden".[97] Dabei vergegenwärtigt sich Gott nicht als Erfahrungsgegenstand, sondern in einem relationalen Sinne als „Ich-bin-für-Dich-da […] genauer als Ich Jetzt Da Bei Dir Für Dich Durch Mich".[98] Deshalb geht es der Theologie auch darum „Gottes schöpferisches Wirken in, an und für uns und in und an unserer Welt"[99] zu thematisieren, was gleichzeitig bedeutet, dass man im theologischen Reden immer auch von Gottes Wirksamkeit betroffen ist.[100] Religiöse Erfahrungen und die davon ausgehenden Transformationsprozesse sind in Dalferths Programmatik Widerfahrnis und relationale Gabe Gottes im Horizont des christlichen Sinnsystems.[101] Der Widerfahrnisaspekt, der von Dalferth stark gemacht wird, kommt in der Analyse insbesondere in Kapitel 7.3 *Moment des Geschehens – der religiöse Resonanzraum und das besondere Alltagserlebnis* zum Tragen.

Auch für den praktischen Theologen Wilhelm Gräb ist der Erfahrungsbegriff ein Zentralbegriff seiner theologischen Reflexionen, zum Beispiel wenn er Religion als religiöse Erfahrung[102] definiert und diese als den fundamentalen Gegenstand für eine anschlussfähige Theologie stark macht.[103] Für Gräb liegt der Ursprung religiöser Veränderungsprozesse in „Einbruchs-, Umbruchs- und Durchbruchserfahrungen, die uns nach dem Sinn fragen lassen"[104] und denen deutend und selbstdeutend begegnet wird, was in ein Gefühl von Selbstvertrautheit und Gehaltensein mündet.[105] Auch die von Gräb als zentral erachteten Aspekt sind in der

97 Dalferth, *God first*, 280 – 81.

98 Dalferth, 297. Ersichtlich wird die Relationalität in dieser Studie an verschiedenen Punkten. Grundsätzlich ist die Veränderung des Referenzrahmens schon als dynamisch-relationales Geschehen zu verstehen. Explizit erwähnt wird die Relationalität aber in Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-) Erkenntnis – erkennen und erkannt werden.*

99 Dalferth, 197.

100 Dalferth, 198 – 199.

101 Also gleichzeitig und gleichermaßen Kategorien, mit denen gedeutet wird und die wiederum Erfahrung deuten.

102 Vgl. Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, 29.

103 Vgl. Wilhelm Gräb, „Religion und die Bildung ihrer Theorie: Reflexionsperspektiven", in *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, hg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 194.

104 Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: eine praktische Theologie gelebter Religion* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1998), 66.

105 Vgl. Gräb, 66 – 69.

Analyse an vielerlei Stellen zu finden. So werden die Einbruchserfahrungen in Kapitel 7.2.1 *Kontingenz- und Konflikterfahrung* ersichtlich und die deutenden Aspekte finden sich dezidiert in Kapitel 7.4.3 *Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren.*

In seinen Ausführungen verfolgt Gräb einen funktionalen Ansatz, bei dem Religion zur Kontingenzbewältigung dient und die Aufgabe hat, Erfahrungen des Lebens zu deuten: „Mit ihrem spezifischen Kommunikationscode, der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz, Endlichem und Unendlichem, Zeitlichem und Ewigem werden bestimmte, endliche Erfahrungen immer noch einmal anders beschreibbar, in Deutungen überführt, die sie im Horizont des Unbestimmbaren und Unendlichen dennoch auf bestimmte Weise verständlich machen und bewältigen lassen."[106] Religion wird so zu einem impliziten und expliziten, subjektivitätstheologischen Deutungsangebot für die Erfahrungen der Menschen. Dadurch können endliche Erfahrungen im Horizont des Unendlichen gedeutet werden: „Religion ist religiöse Erfahrung und religiöse Erfahrung ist religiös gedeutete Erfahrung."[107] Gedeutet werden diese Erfahrungen im Hinblick auf das Symbol ‚Gott', durch welches „das Woher des unmittelbaren, leibhaft gespürten Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit"[108] bestimmt wird. Dadurch sind religiöse Erfahrungen immer subjektive Erfahrungen, denen ein Gefühl für das Unendliche voraus geht und die von der Artikulation tradierter Symbole und Rituale abhängen.[109]

Ganz grundlegend versteht Gräb religiöse Erfahrungen als spezifische ästhetische Erfahrungen, die sinnlich wahrgenommen werden und eine religiöse Deutung erfahren.[110] Diese Erfahrungen haben transformative Kraft und durch diese Erfahrungen verändert sich das Individuum: „Die imaginative Aktivität des religiösen Bewusstseins fügt dann allererst der ästhetischen, leibhaft-sinnlich ergreifenden Transformationserfahrung die religiöse Deutung hinzu. Das fromme Gemüt deutet die Transformationserfahrung als Transzendenzerfahrung bzw. als Vergegenwärtigung des Absoluten, interpretiert sie schließlich in der Sprache des christlichen Glaubens als Gotteserfahrung."[111] Auch in Gräbs Ansatz haben religiöse Erfahrungen Transformationspotenzial und zwar im Hinblick darauf, dass sie als

106 Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, 26.
107 Gräb, 30.
108 Gräb, 31.
109 Nicht zu übersehen ist Gräbs starkes Referieren auf Schleiermacher. Für eine ausführlichere Darstellung zu Schleiermachers Bedeutung im Themenhorizont religiöser Erfahrungen sei hier auf Kapitel 2 verwiesen.
110 Vgl. dazu Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses* und Kapitel 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren.*
111 Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, 117.

ästhetische Erfahrungen, die religiös gedeutet werden, nach Sinn fragen und Sinn erschließen.[112]

8.4.3 Religiöse Erfahrung als unverfügbare Resonanzbeziehung

Wie soeben aufgezeigt wurde, haben sowohl Dalferth als auch Gräb das transformative Potenzial religiöser Erfahrungen durchaus im Blick. Wird nun spezifisch nach der transformativen Wirkung religiöser Erfahrung im Horizont dieser qualitativen Studie gefragt, muss festgestellt werden, dass die verschiedenen Aspekte von Widerfahrnis und lebensgeschichtlicher Sinndeutung in komplexerer Weise zusammenfallen und dass sich Widerfahrnis und die Selbstdeutung der Subjekte, gerade in der Selbstinterpretation der Co-Forschenden, nicht ausschließen. Insbesondere in dem Sinn, als dass die verschiedenen Kategorien von Deutung, also Widerfahrnis und subjektiv-lebensgeschichtliche Sinndeutung, beide als deutende Kategorien hinzugezogen werden. Dabei fällt eine spezifische Form einer unverfügbaren, prozessualen Perspektivenveränderung, wie sie von Dalferth beschrieben wird, mit einer spezifischen lebensgeschichtlichen Sinndeutung, wie sie von Gräb starkgemacht wird, zusammen.

Im Rahmen dieser Studie kann deshalb auf der Basis der Analyse, eine eigene Definition religiöser Erfahrung vorgenommen werden. Hierbei muss das Ziel sein, religiöse Erfahrung als deutende Diskurskategorie jenseits der klassischen Dualismen abbilden zu können, um den Narrativen der Co-Forschenden wirklich gerecht zu werden. Dies im Bewusstsein darum, dass der hermeneutische Schlüssel verschiedene Kategorien von Deutung beinhaltet. Folgende Definition soll diesen verschiedenen Aspekten gerecht werden: *Religiöse Erfahrung ist ein Widerfahrnis mit einem als relational erfahrenen Gott (Beziehungsgeschehen), welches den persönlichen Referenzrahmen in den Horizont einer christlichen Hoffnungsperspektive zu transformieren vermag, dabei ist der deutende und verstehende Umgang mit dieser Erfahrung integraler Bestandteil der Erfahrung.*[113]

Eine religiöse Erfahrung kann so als Resonanzmoment[114] im Horizont transzendenter Existenz gedacht werden, die aber immer auf das bezogen ist, was das

---

112 Vgl. Gräb, *Vom Menschsein und der Religion*, 248 – 55; Vgl. Gräb, *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, 115 – 18.

113 Vgl. Kapitel 6.2 *Religiöse „Prägung" als liquides Phänomen vor, während und nach der religiösen Erfahrung*; 6.4 S*ubjekthaftigkeit*; Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses*; Kapitel 7.3.4 *Relationale (Gottes-)Erkenntnis – Erkennen und Erkannt-Werden;* 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren*; Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

114 Rosa, *Resonanz*, 435 – 436.

Individuum unbedingt angeht, also existentiell betrifft. Dadurch wird in der religiösen Erfahrung nicht nur eine Form transzendenter Fremdbeziehung, sondern zugleich eine neue Gestalt der Selbstbeziehung gefördert.[115]

Dies lässt sich auch in den Horizont biblischer Aussagen stellen, denn schlussendlich kann gefragt werden, was denn diesen Resonanzraum schafft, in dem das Individuum befähigt wird, seinen Alltag zu transzendieren. Im biblischen Gleichnis des Sämanns, welches alle drei Synoptiker (Mk 4,1–20; Mt 13, 1–23; Lk 8,4–15) erzählen, wird metaphorisch dieser Frage nachgegangen. Bildhaft wird dargestellt, wie bei den Hörenden unter gewissen Bedingungen, ein Resonanzraum für das ‚Wort'[116] entsteht und der Same wächst und Frucht bringt. In anderen Situationen geschieht nichts, der Same verdorrt, es ist kein Resonanzboden für Wachstum vorhanden.

In diesem Gleichnis kommt ein Teil der Unverfügbarkeit zur Sprache, die grundsätzlich religiöser Erfahrung und religiöser Resonanzbeziehung innewohnt, denn bis zu einem gewissen Punkt bleiben sie unverfügbar.

Deshalb ist es aus praktisch-theologischer Sicht nicht weiterführend, den Wahrheitsgehalt religiöser Erfahrungen an naturwissenschaftlichen Kriterien messen und bewerten zu wollen, vielmehr kann dieser aber mit Tillich gesprochen, in einen existentiellen Offenbarungshorizont eingeordnet werden: „Revelation is the manifestation of what concerns us ultimately. The mystery which is revealed is of ultimate concern to us because it is the ground of our being."[117] Religiöse Erfahrung ist, was sie für das deutende Individuum ist: eine qualitativ dichte Resonanzbeziehung, mit immanenten und transzendenten Aspekten, in der die Hoffnungs- immer auch Zielperspektive ist.

8.4.4 Religiöse Erfahrung als Katalysator für einen persönlichen Transformationsprozess im Horizont christlicher Hoffnungsperspektiven

Insbesondere die prozessuale Perspektive auf religiöse Erfahrung, in der die Transformation durch die Erfahrung und die prägende, deutende und verifizierende theologische Tätigkeit in Bezug auf ‚Gottes Wirken' Hand in Hand gehen (und wie schon erwähnt als Huhn-Ei-Problem angesehen werden muss) haben lebensförderndes Veränderungspotenzial. Denn die Perspektive auf das eigene Leben und die Welt wird in diesem Prozess immer wieder transformiert und eine Erneuerung

115 Vgl. Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit*; Kapitel 7.4.2 *Auswirkungen auf den Alltag* und Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

116 Das Wort im Sinne von Gott.

117 Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 110.

dieser Perspektive wird rhythmisierend bewirkt.[118] Dabei wird in der Analyse ersichtlich, dass dieser transformative Prozess bei der Selbstsicht und der Selbstbeziehung des Individuums beginnt und sich erst dann und in der weiteren Interpretation und Reflexion der Erfahrung auf die Fremdwahrnehmung und das größere persönliche Sinnsystem auswirkt.[119]

Dabei sind die in Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung* beschriebene Selbstvergewisserung der persönlichen Biographie, die (neu erlangte) relationale Hoffnungsperspektive und die Glaubensgewissheit, die tragenden Elemente der Transformation. Hierbei sei besonders in Bezug auf die Gewissheit an die Unterscheidung in der reformatorischen Theologie zwischen *securitas* und *certitudo* erinnert. In der *securitas* kommt das vergebliche Bemühen des Menschen um Sicherheit zum Ausdruck. Die *certitudo* dagegen verweist auf eine Gewissheit, die nicht selbst erworben werden kann, sondern von Gott geschenkt ist.[120] Im Horizont dieser Gewissheit gewinnt auch die Selbstauffassung der eigenen Geschöpflichkeit Gottes an Bedeutung, denn dadurch stellt sich das Subjekt rhythmisierend in einen theologisch-relationalen Bezugshorizont.[121]

So werden dann auch neue interpretative Muster für den eigenen Lebensvollzug gebildet. Die bisherigen lebensgeschichtlichen Sinndeutungen werden durch exogene Einwirkung (Widerfahrnis) umgestaltet und die Alltagshermeneutik der Personen verändert sich.[122]

In dieser qualitativen Studie wird ersichtlich, dass die Co-Forschenden, angeregt durch ihre persönliche religiöse Erfahrung, dazu tendieren, neue hermeneu-

118 Vgl. Kapitel 7.4.3.3 *Rhythmisierung.*

119 Fast schon exemplarisch ist dieser Prozess wiederum bei Kristine zu finden: „So, taking all of this into account, it was just a really powerful moment in my life. After that, I just became so much more understanding and I really thought outside of myself. And I think without that religious experience, without having opened up the Qur'an and seeing what they had to say about Christianity, I probably would've continued thinking those terrible things that had been fed to us in the media." 1 EZ L.A. 4 Kristine, 19–22.

120 Vgl. Christian Grethlein, „Gemeindeentwicklung. Gemeindeaufbau/church growth/Gemeindeleben/Verein", in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 504.

121 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Umsonst: Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 190–93.

122 Gemäß Heidegger hat das Individuum zwei Möglichkeiten auf neue Erfahrungen zu reagieren, entweder verhärten sich die alten etablierten Interpretationsmuster noch mehr oder es werden neue hermeneutische Schemata entworfen. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl. (Tübingen: de Gruyter, 2006), 280–310.

tische Schemata zu entwerfen.[123] Religiöse Erfahrungen werden so zu Impulsgeberinnen für neue Muster in den alltäglichen hermeneutischen Prozessen.

Dadurch, dass religiöse Erfahrungen verkörpert und mit emotionaler Intensität wahrgenommen werden,[124] erhöhen sie die Veränderungsbereitschaft und stoßen Transformationsprozesse an, die sich in sehr kurzer Zeit vollziehen können, die Resilienz stark erhöhen[125] und zu erstaunlichen Veränderungen der Denk- und Handlungsstrukturen im Leben von Individuen führen.[126] Diese Momente sind in der deutenden, abduktiven Perspektive[127] der Co-Forschenden Ausgangspunkte für

123 Warum dies bei der Mehrheit der Co-Forschenden der Fall ist, kann nicht endgültig beantwortet werden – die Kernkategorie *Veränderung des persönlichen Referenzrahmens* und die veränderte Selbstlokalisierung implizieren jedoch schon, dass sich auch die hermeneutischen Schemata verändern.

124 Vgl. Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses.*

125 Es gibt eine ganze Reihe von Forschungsberichten, welche die Beziehung zwischen Religion und deren positive gesundheitliche Auswirkungen bei Jugendlichen untersuchen. Darin werden religiöse Glaubensüberzeugungen als Ressource für Gesundheit und Wohlbefinden gesehen, welche die Resilienz erhöhen kann. Vgl. Sian Cotton u. a., „Religion/spirituality and adolescent health outcomes: a review“, *Journal of Adolescent Health* 38, Nr. 4 (2006): 472 – 80; Jennifer Nooney, „Religion, stress, and mental health in adolescence: Findings from Add Health“, *Review of Religious Research* 46 (2005): 341 – 54; Lynn Rew und Y. Joel Wong, „A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors“, *Journal of Adolescent Health* 38, Nr. 4 (2006): 433 – 42; Religiöse Überzeugungen gelten dabei nicht nur als Schutzfaktor u. a. vor Drogenkonsum, sondern wirken sich auch positiv auf Bereiche der psychischen Gesundheit aus (z. B. als Stärkung des Selbstwertgefühls oder gegen Depressionen). So haben religiöse Jugendliche weniger psychische Probleme und können besser mit Stress umgehen. Vgl. Harold G Koenig, „Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review.“, *Canadian Journal of Psychiatry* 54(5) (2009): 285; Zudem konnte gezeigt werden, dass religiöse Jugendliche bei Suizidgedanken mehr soziale Ressourcen mobilisieren können. Vgl. Koenig, 287 – 89; Es gibt allerdings auch Studien, die aufzeigen, dass kirchlich aktive Jugendliche in einem primär säkularisierten Kontext durchaus Viktimisierung erfahren können. Dabei wird ersichtlich, dass beispielsweise die Suizidalität durch religionsbezogenes Mobbing erhöht wird. Vgl. Leslie J. Francis und Ursula McKenna, „The Experience of Victimisation among Christian Adolescents in the UK – The Effekt of Psychological and Religious Factors“, in *Understanding Religion: Empirical Perspectives in Practical Theology. Essays in Honour of Hans-Georg Ziebertz*, hg. von Ulrich Riegel u. a. (Münster: Waxmann, 2019), 55 – 78.

126 Vgl. dazu die verschiedenen biografischen Narrationen in Kapitel 5 *Einzelfalldarstellung: der Inhalt religiöser Erfahrung.*

127 Der Begriff der Abduktion geht auf Peirce zurück. Köller fasst den abduktiven Prozess im Horizont neuer Perspektivenbildung folgendermaßen zusammen: „Die Fähigkeit zur Abduktion ist eine Fähigkeit zur Bildung neuer Interpretanten bzw. neuer Wahrnehmungsperspektiven. Durch sie wird verhindert, dass in Zeichenprozessen immer nur eingespielte Geistesoperationen reproduziert werden, denn sie eröffnet die Chance, altbekannten Repräsentationsmitteln neue Repräsentationsinhalte zuzuordnen bzw. die kognitive und kommunikative Perspektivität von sprachlichen Zeichen zu variieren.“ Köller, *Perspektivität und Sprache*, 247.

die Entwicklung und Erweiterung des religiösen Sinnsystems, das in einer erfahrungsbasierten und dadurch individualisierten Ausdrucksform persönlichen Glaubens und in der Bildung von individualisierten religiösen Identitäten mündet.[128] Dabei steht der subjektive und eigenständige Glaubensvollzug im Zentrum: „Was und wie zu glauben ist, klären die einzelnen Subjekte selber."[129]

Bewusst wurde für die hier beschriebenen Transformationsprozesse nicht auf die Nomenklatur von *Bekehrung* oder *Konversion* zurückgegriffen, obwohl es durchaus viele Überschneidungen und Ähnlichkeiten dazu gibt. Der Hauptgrund hierfür liegt darin, dass die Transformationsprozesse der Co-Forschenden nicht darauf abzielen und auch nicht dazu geführt haben, dass ein spezifischer Frömmigkeitsstil angenommen wurde oder sich die Co-Forschenden in eine bestimmte kirchliche Gruppe integriert haben. Die Transformationsnarrative der Co-Forschenden zeichnen sich eben gerade durch eine spezifisch individuelle Hermeneutik[130] aus.

Dagegen wird in den Diskursen zu *Bekehrung* und *Konversion* gerade auf diese gruppenspezifischen Merkmale hingewiesen. So zum Beispiel von Roman Siebenrock: „In einem allgemeinen Sinne bezeichnet eine Bekehrung jegliche Vertiefung und Erneuerung einer Person innerhalb eines weltanschaulichen Rahmens einer bestimmten Gruppe. Bekehrung impliziert also nicht unbedingt den Wechsel einer Gemeinschaft. ‚Konversion' hingegen meint nicht nur die Übernahme eines bislang fremden Glaubenssystems, sondern vor allem einen gesellschaftlichen und institutionellen Gruppenwechsel."[131] Siebenrock führt weiter aus, dass durch die Konversion die grundlegende weltanschauliche Orientierung gewechselt wird und sich dadurch auch die soziologisch bestimmbare gesellschaftliche Zugehörigkeit verändert,[132] was in dieser Analyse nicht generell der Fall ist.

---

128 „In der Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Unvertretbarkeit der eigenen Erfahrung bestimmt sich das Individuum." Track, „Erfahrung III/2. Neuzeit", 117.

129 Luther, *Religion und Alltag*, 13; In der Religionspädagogik spielt der Abduktionsbegriff insbesondere in der Ziebertz-Schule eine nicht geringe Rolle. Vgl. z. B. Hans G. Ziebertz, Stefan Heil, und Andreas Prokopf, Hrsg., *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog* (Münster: LIT, 2002).

130 Die, wie schon mehrfach erwähnt, aber natürlicherweise immer auch durch die familiäre und gesellschaftliche Prägung bestimmt ist. Vgl. dazu Kapitel 6.2 *Religiöse „Prägung" als liquides Phänomen vor, während und nach der religiösen Erfahrung.*

131 Roman A. Siebenrock, „Bekehrung/Konversion: Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme", in *Bekehrung/Konversion: Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme* (Linz: Gesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Forschung und Publikation, 2017), 5, https://permalink.obvsg.at/AC11361253.

132 Vgl. Siebenrock, 12.

Auch anderen Kriterien für Konversion entsprechen die hier vorliegenden Narrative nicht. So sind zum Beispiel auch viele der von Detlef Pollack stark gemachten typischen Kriterien für Konversion, wie der „Bruch mit der eigenen Vergangenheit, den Ersatz der alten Identität, nicht ihre Ergänzung“[133] oder die Unfähigkeit zur „selbstkritischen Reflexion seines Welt- und Selbstverständnisses“[134] oder die starre Weltsicht[135] nicht zu erkennen.

Ein Konversionsverständnis, welches den Narrativen der Co-Forschenden nähersteht, kann bei Patrick Todjeras in seinen Erörterungen zur Dekonversion gefunden werden. Von den fünf genannten Kriterien für eine Konversion, trifft das erste Kriterium, die Verschiebung von religiösen Vorstellungen vom Rand ins Zentrum, nicht zu. Die restlichen vier Kriterien wie positive Emotionen, neue Orientierung, Gefühl der Vergewisserung und die Stabilisierung einer religiösen Identität sind in der hier vorliegenden Analyse durchaus erkennbar.[136]

Anhand der Ausführungen zu Bekehrung und Konversion wird schon ersichtlich, dass es auch im Feld der Konversionsforschung keine Einigkeit darüber gibt, wie Konversion zu definieren ist. So wird hier bewusst offengelassen, inwiefern bei den Narrativen der Co-Forschenden auch von Konversion oder Glaubensveränderungen[137] gesprochen werden kann, da die Wahl des Terminus entscheidend von dessen Definition abhängt. Präferiert werden in dieser Studie die Begriffe *religiöse Transformation/Veränderung* und *Veränderung des Referenzrahmens,* da damit den je eigenen spezifischen Dynamiken der hier vorliegenden Analyse besser Rechnung getragen werden kann. Deshalb wird im Rahmen dieser Studie mehrheitlich von religiöser Veränderung und Transformation gesprochen, die, inhaltlich gefüllt, eine persönliche Hoffnungsperspektive stärken[138] und bei denen sich die religiöse Identität verändert.

---

133 Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen?*, Bd. 2, Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 320.

134 Pollack, 322.

135 Vgl. Pollack, 323.

136 Vgl. Patrick Todjeras, *„Emerging Church“ – ein dekonversiver Konversationsraum: Eine praktisch-theologische Untersuchung über ein anglo-amerikanisches Phänomen gelebter Religion,* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 483 – 87.

137 Vgl. Johannes Zimmermann, „Sind Glaubensveränderungen schon Konversion? Eine kritische Reflexion zum Konversionsbegriff“, in *Konversion zwischen empirischer Forschung und religiöser Kompetenz,* hg. von Martin Reppenhagen (Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 89 – 108.

138 „Religious worldviews in particular make it possible to transform the unfathomability of contingent events so that positive or negative incidents can be integrated within finite human life, resulting in improved quality of life.“ Scherer-Rath, „Narrative reconstruction as creative contingency“, 135 – 136.

8.4.5 Individualisierte religiöse Identität

Die religiösen Identitätskonstruktionen, die sich bei diesen Veränderungsprozessen zeigen, sind nicht als kohärente, sondern vielmehr als fragmentierte religiöse Identität zu verstehen, die narrativ und diskursiv gebildet werden.[139] Dabei spielt die Pluralisierung der Lebenswelt und das Leben in Netzwerken eine große Rolle, denn verschiedenste liquide und prägende Faktoren wirken auf das Individuum ein. Wie in der Analyse ersichtlich wird, stehen die Co-Forschenden selbst in einem aktiven und wechselseitigen Interaktionsverhältnis, zwischen Prägung, ihren verschiedenen Lebenswelten und persönlicher Erfahrung, sodass die Gestaltungskompetenz[140] gerade in Bezug auf die Konstruktion religiöser Identität in den Blick kommen muss. Zu betonen ist hierbei Folgendes: „Der einzelne ist nicht bloß ein vom Ganzen geprägter Teil, sondern konstruktiver Akteur, der der gesellschaftlich-kulturellen Umwelt als eigenständiger auch gegenübertritt und mit ihr interagiert.“[141]

In den Narrativen der Co-Forschenden sind spezifische autonome De- und Rekonstruktionsprozesse des eigenen Lebens und somit der eigenen Identität zu sehen. Durch die veränderte Selbstlokalisierung, die in der praktischen Erkenntnis des Glaubens für das eigene Leben gründet, werden die verschiedenen Erlebnisse in neuer Weise zusammengefügt und interpretiert. Dabei entsteht eine spezifische Form einer veränderbaren und auf persönlich gedeuteter Erfahrung beruhender, religiöser Identität. Wie bereits aufgezeigt wurde, ist der ganze Prozess religiöser Erfahrung, wie er sich im *Davor*, im *Moment des Geschehens* und im *Danach* darstellt, geprägt von der Frage nach der eigenen Selbstverortung, nach dem persönlichen gelingenden Leben als Bezogenes und Sinnerfülltes und kreist so im weitesten Sinne immer um die Frage nach der persönlichen Identität.[142] Dabei ist eine Häufung sowohl vom Erleben von Fragmentarität in Form von Kontingenzerfahrungen als auch von relationalen Aspekten in den Beschreibungen der religiösen Erfahrungen auffällig. In jedem Prozessschritt, dem *Davor*, dem *Moment des Geschehens* und dem *Danach* konnten verschiedene Ausdrucksformen von Kontingenz und Relationalität abgebildet werden. Beim *Davor* waren es unter anderem die Kontingenz- und Konflikterfahrungen in Kapitel 7.2.1 und die relationalen Impulse in Kapitel 7.2.2, beim Moment des Geschehens sind diese Aspekte sowohl im Diskurs

139 Was wiederum den Ausführungen eines diskursiven Religionsbegriffs in Kapitel 8.1 entspricht.
140 Vgl. dazu die Ausführung von Luther, *Religion und Alltag*, 162–82.
141 Luther, 161.
142 „Individuals have to evolve their own frameworks of thought and action in which to interpret their action and decide on a course of action.“ Scherer-Rath, „Narrative reconstruction as creative contingency“, 133.

zu Embodiment und Emotionen Kapitel 7.3.2, der Erinnerungsfähigkeit Kapitel 7.3.3 als auch der relationalen (Gottes-)Erkenntnis zu sehen. Beim *Danach* zeugen zum Beispiel die veränderte Selbstbeziehung und Auflösung von Begrenztheit in Kapitel 7.4.1, die emotionalen Veränderungen in Kapitel 7.4.2.2 aber auch Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung* vom Aushandeln eines neuen Selbstbezugs und Selbstverständnisses.

Hilfreich für ein Verständnis dieser Form religiöser Identität und Identitätskonstruktion im Horizont der vorliegenden Studie ist die Kombination der Ausführungen von Henning Luther, welcher Identität fragmentarisch[143] versteht, und derjenigen von Monika Wohlrab-Sahr, welche Identität im Horizont des soziologischen Strukturmodells als relational, narrativ und biographiegebunden auffasst.[144]

Bei Luthers Ansatz der fragmentarischen Identität sind die alltäglichen und existentiellen Erfahrungen – Erfahrungen der Differenz – der Stoff, aus dem das Selbst gewoben wird und der Treiber der Ich-Entwicklung. Deshalb betrachtet er das Individuum immer zugleich als Fragment aus Vergangenheit und Zukunft, das zu einer eigenständigen Deutung der Lebensgeschichte im Horizont christlicher Überlieferung befähigt werden sollte.[145]

Diese Form der Identitätsbildung wird im Strukturmodell von Wohlrab-Sahr wiederum als kommunikative Beziehung mit dem Selbst bezeichnet. Dabei entsteht eine biographische Identität dann, wenn Personen mit sogenannten bedeutsamen Anderen kommunizieren und dabei lernen, sich selbst zu reflektieren. „Bei der Herausbildung, Reproduktion und Transformation biographischer Identität handelt es sich um einen auf Selektionen basierenden Strukturbildungsprozess. Identität ‚organisiert' divergierende Erfahrungen im Laufe der Zeit in einer bestimmten Weise und bringt darüber – durch Reproduktion und Transformation – eine Struktur hervor."[146] Identität wird dabei als Organisation von Erfahrungen verstanden, welche die Einheit der Person repräsentieren. Externe Impulse, bzw. In-

143 „Blickt man jedoch auf menschliches Leben insgesamt, d. h. sowohl in seiner zeitlichen Erstreckung als auch in seiner inhaltlichen Breite, so scheint mir einzig der Begriff des Fragments als angemessene Beschreibung legitim." Luther, *Religion und Alltag*, 168.

144 Beide Ansätze wirken einer substanzialistisch aufgefassten Vorstellung eines kohärenten Identitätskerns entgegen. Henning Luther macht dies explizit mit dem Begriff des Fragments, dennoch verfallen beide nicht in ein rein konstruktivistisches Verständnis, bei dem Identität, und hier spezifisch religiöse Identität, als punktuelles Geschehen verstanden wird. Vgl. Luther, *Religion und Alltag*; Monika Wohlrab-Sahr, „Die Realität des Subjekts: Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität", in *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel*, hg. von Heiner Hohl und Joachim Keupp (Bielefeld: transcript Verlag, 2015), 75 – 97.

145 Vgl. Luther, *Religion und Alltag*, 168 – 170.179.

146 Wohlrab-Sahr, „Die Realität des Subjekts: Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität", 88.

stabilitäten und Veränderungsprozesse können zu einer partiellen Revision und zu einem Strukturwandel führen. „Allerdings greifen auch in Zeiten massiver äußerer Veränderungen einmal aufgebaute Formen der Strukturierung. Neue müssen auf vorangegangene Selektionen Bezug nehmen, ab einem bestimmten Punkt der Stabilisierung entsteht so eine unhintergehbare biographische ‚Realität'."[147]

Durch den hohen Grad an Biographiegebundenheit, die mit den Kontingenz- und Konflikterfahrungen im religiösen Erfahrungsprozess einhergehen und mit den pluralen Deutungsmöglichkeiten, die dem Subjekt zur Verfügung stehen, entstehen durch die Organisation von Erfahrungen individuelle und unabgeschlossene religiöse Identitätskonstruktionen. Diese zeichnen sich durch Individualität, Fragmentarität und Relationalität aus und sind kaum mehr an nur eine spezifische Kirchlichkeit oder kirchliche Gemeinschaftsform zurückzubinden, sondern sie müssen sich vielmehr im Horizont des Alltags als Glaube bewähren und da ihre praktische Relevanz für das Leben erweisen.[148]

Die hier beschriebene transformative Wirkung religiöser Erfahrung entfaltet sich durch den veränderten Referenzrahmen, und zwar im Alltag als christliche Hoffnungsperspektive für die Zukunft.[149] Sie entfaltet sich aus Widerfahrnis und Subjektivität und als Glaube, der sich aus der Hoffnung nährt und sie mündet in eine alltägliche gelebte Theologie. In diesem Sinn muss auch auf die Unabgeschlossenheit und die Ambivalenz solcher religiösen Identität hingewiesen werden, denn dabei ist: „Der Glaube […] nie Antwortsicherheit, sondern fragende Existenz zwischen Anfechtung und Gewissheit."[150]

8.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden die Leitfragen im Horizont der qualitativen Analyse und in hermeneutischer Auseinandersetzung mit einem für die Thematik hilfreich scheinenden Autor:innenkreis diskutiert und eingeordnet. Die Leitfragen wurden in drei Teilen entfaltet, im ersten Teil in Bezug auf grundsätzliche praktisch-theologische und anthropologische Überlegungen. Im zweiten Teil wurde der Erkenntnischarakter religiöser Erfahrung diskutiert, da dieser entscheidend zur Veränderung des Referenzrahmens beiträgt. Im dritten Teil wurden, auf der Basis von Teil

147 Wohlrab-Sahr, 89.

148 Vgl. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, 86–90.

149 Henning Luther wies schon auf die Bedeutung der Zukunftsperspektive für die Identitätsbildung hin. Vgl. Luther, *Religion und Alltag*, 169.

150 Luther, 23.

eins und zwei, die transformativen Aspekte solcher Erfahrungen für den persönlichen Lebensvollzug erörtert. Dabei war ein zentraler Bestandteil im ganzen Diskurs die Feststellung, dass religiöse Erfahrung zwingenderweise prozessual zu verstehen ist. Ebenso zentral war die Entdeckung, dass religiöse Erfahrungen insbesondere im Alltag und als Alltagsphänomen ihre Wirkungen entfalten.

Im Kapitel 8.1 wurde festgehalten, dass religiöse Erfahrungen spätmoderner, urbaner Individuen jenseits der klassischen Dualismen zum Beispiel von Immanenz oder Transzendenz, Deutung oder Offenbarung zu verorten sind und in den Reflexionen der Co-Forschenden implizit funktionale, substanzielle und diskursive Religionskonzeptionen zusammenfallen. Religionskonzeptionen mit klassisch binären Unterscheidungen greifen hier zu kurz. Hubert Knoblauchs Konzeption *großer Transzendenzen,* als Differenzierungserfahrungen des Alltags, zeigte sich in dieser Analyse als weiterführend, um das Phänomen eingrenzen und verorten zu können. Denn sein nicht-binärer Ansatz, welcher die Ganzheitlichkeit moderner Spiritualität betont, ermöglicht eine spezifische, an der Analyse orientierte Deutung des Phänomens. Zusätzlich dazu wurde aber mit besonderem Hinweis auf eine spezifisch praktisch-theologische Perspektive, die mit der Möglichkeit transzendenter Existenz rechnet, die Notwendigkeit einer inhaltlich-theologischen Bestimmung betont. Die inhaltliche Bestimmung erfolgte, anhand der Analyse und mit einem Verweis auf Martin Buber, als relationale Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive. Davon ausgehend wurde vorgeschlagen, die religiösen Erfahrungen der Co-Forschenden weder substantiell noch funktional, sondern als diskursives und auf den Alltag bezogenes Phänomen zu verstehen. Nicht zu unterschätzen sind dabei die passiven Aspekte religiöser Erfahrung. Durch dieses Konglomerat verschiedenster Aspekte entsteht ein religiöser Resonanzraum, der relational und inhaltlich auf Gott und die existentielle Dimension des Menschseins (*ultimate concern*) bezogen ist.

Die Passivität bzw. das Zusammenspiel von Erkennen und Erkannt-Werden, Widerfahrnis und Deutung wurde in Kapitel 8.2 nochmals intensiver diskutiert. Dabei wurde festgehalten, dass der Mensch in der religiösen Erfahrung gleichsam Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ist. Dies ist zum Beispiel schon in der biblischen Tradition erkennbar und wurde hier anhand des hebräischen Wortes ידע (erkennen) und des Schöpfungsmythos dargestellt. Denn im hebräischen *Erkennen* ist schon die relationale, subjektorientierte und wirklichkeitsordnende Perspektive von Erkenntnissubjekt und -objekt angelegt. Mit Johannes Fischer wurde daraufhin der Frage nach der Form und Qualität dieser Erkenntnis, welche grundlegend für die Veränderung des Referenzrahmens und die transformierte Perspektive auf Selbst und Welt ist, nachgegangen. So spricht Fischer von einer *praktischen Erkenntnis des Glaubens,* welche zu dieser veränderten Weltwahrnehmung führt. Dabei sind aber Glaube und Verstand nicht als Gegensätze zu verstehen, sondern im

Sinne von Anselm von Canterbury als sich ergänzende Aspekte spätmoderner religiöser Identität, die zu einem dauerhaften dynamischen Erkenntnisgewinn führen.

Darauf basiert sodann auch die transformative Wirkung religiöser Erfahrungen, die in Kapitel 8.3 diskutiert wird. Im Sample dieser Studie besteht das Spezifikum religiöser Erfahrungen darin, dass das Leben nochmals anders verstanden wird, nämlich im Hinblick auf die schon mehrfach genannte christliche Hoffnungsperspektive für den Alltag. Für die Konstituierung der spezifischen Hoffnungsperspektive ist die persönliche Deutung, in Bezug auf den eigenen Lebensvollzug und den Umgang mit Kontingenz, entscheidend. Der hermeneutische Umgang mit den Erfahrungen und dem eigenen Leben ist als persönliche Aktivität im Alltag zu verstehen, die versucht Widerfahrnis und lebensgeschichtliche Sinndeutung zusammenzudenken. Diese Einsicht wurde anhand des *offenbarungstheologischen* Ansatzes von Ingolf Dalferth und der *lebensgeschichtlichen Sinndeutung* von Wilhelm Gräb im Horizont transformativen Potenzials diskutiert. Sowohl Dalferths als auch Gräbs Ansatz scheinen für die Datenlage dieser Studie fruchtbar zu sein. In den Narrativen der Co-Forschenden finden sich an vielerlei Stellen sowohl Diskurse zu Widerfahrnis als auch zur lebensgeschichtlichen Sinndeutung genau dieser Erfahrungen. In der Selbstinterpretation der Co-Forschenden sind Widerfahrnis und Deutung in komplexer Weise ineinander verwoben und nicht, wie es in der Referenzliteratur häufig dargestellt wird, zwei getrennte Bereiche.

Auf der Basis dieser vergleichenden Diskurse wurde es doch möglich, eine eigene Definition religiöser Erfahrungen vorzulegen, bei welcher die spezifischen Resultate dieser Studie in den Blick kommen und bei der hermeneutische Schlüsse die verschiedenen Kategorien von Deutung sind: *Religiöse Erfahrung ist ein Widerfahrnis mit einem als relational erfahrenen Gott (Beziehungsgeschehen), welches den persönlichen Referenzrahmen im Horizont einer christlichen Hoffnungsperspektive zu transformieren vermag, dabei ist der deutende Umgang mit dieser Erfahrung integraler Bestandteil der Erfahrung.*

Dabei wurde religiöse Erfahrung als praktisch-theologische Diskurskategorie verstanden, die eben gerade nicht in klassisch binären Religionsverständnissen zu verorten ist, sondern vielmehr im Horizont verschiedener Kategorien von Deutung als Resonanzbeziehung beschrieben werden kann. In diesem Horizont ist auch die transformative Wirkung religiöser Erfahrung zu verorten: nämlich als veränderte, subjektive Perspektive auf sich selbst und das alltägliche Leben, die rhythmisierend im Alltag erneuert wird. Dabei setzt die Veränderung bei der Selbstsicht und Selbstbeziehung an und weitet sich auf die Fremdwahrnehmung und das persönliche Sinnsystem aus. Konkret werden dazu neue interpretative Muster und hermeneutische Schemata für den eigenen Lebensvollzug gebildet. In der deutenden, abduktiven Perspektive der Co-Forschenden sind die religiösen Erfahrungen selbst

der Ausgangspunkt für die persönlichen Veränderungen und für die Bildung individualisierter religiöser Identität.

Diese religiösen Identitäten werden diskursiv gebildet und sind, gerade in Anbetracht einer pluralisierten Netzwerkgesellschaft, immer fragmentarisch und brüchig. Dabei ist die kreative Gestaltungskompetenz der einzelnen Person, die autonom das Leben, auch in religiösen Belangen, de- und rekonstruiert, nicht zu unterschätzen. So wurde denn auch aufgezeigt, dass in allen Phasen des religiösen Erfahrungsprozesses Fragen nach der eigenen Selbstverortung und Identität als zentrale Querschnittsthemen mitlaufen.

Die in dieser Studie vorliegende Form religiöser Identität wurde mit Theorieansätzen von Henning Luther und Monika Wohlrab-Sahr diskutiert, da dadurch sowohl der Fragmentarität, der Relationalität (auch als kommunikative Selbstbeziehung), der spezifischen Orientierungsweise religiöser Erfahrungen im Sinn strukturierender Elemente des Lebensvollzugs und der narrativen Biographiegebundenheit Rechnung getragen werden konnte. Die hier dargestellte religiöse Identität beruht auf einer spezifischen Form religiöser Lebenserfahrung und -deutung, die auf einem erfahrungsbasierten Wissen beruht und sich im Alltag als lebensfördernde, lebensdienliche und lebensgestaltende Kraft erweist. Das Spezifikum dieser Art religiöser Identität liegt darin, dass nicht die kirchliche Rückbindung zentral ist, sondern die praktische Relevanz im Alltag, die sich in einer Form alltäglicher gelebter Theologie ausprägt.

9 Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektiven – ein praktisch-theologischer Ausblick

Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst.[1]

Wie soeben aufgezeigt wurde, entfalten religiöse Erfahrungen ihre Relevanz im Alltag, gerade in Anbetracht der Individualisierung und Pluralisierung von Religion in alltäglicher gelebter Religion und Theologie.

Wird die zentrale Bedeutung individueller religiöser Erfahrung für die Konstruktion von persönlicher religiöser Identität und Theologie als Alltagspraxis ernst genommen, hat dies zwingend Auswirkungen auf die praktisch-theologische Theoriebildung. Diesen Gedankengängen wird im letzten Kapitel mit dem konzeptionellen Entwurf einer *gelebten Theologie* nachgegangen.

9.1 Bezüge zwischen religiöser Erfahrung und gelebter Theologie

In einem ersten Schritt geht es darum, die Bezüge zwischen religiöser Erfahrung und (gelebter) Theologie dazustellen.[2] Denn es sind, wie aufgezeigt wurde, die alltäglichen und gleichzeitig besonderen Erfahrungen, die für die Entwicklung religiöser Identität und persönlicher gelebter Theologie essentiell sind. So prägen zum Beispiel Abbys Erkenntnis von *Gott ist immer da* und Sabines neuer Berufsweg ihre inneren theologischen Überzeugungen und ihre Art des Theologisierens. Doch welche Art der Theologie entsteht durch religiöse Erfahrung? Worin besteht der Zusammenhang zwischen Alltag und gelebter Theologie? Und inwiefern ist es legitim, in diesem Zusammenhang von Theologie zu sprechen?

---

1 Joh 1,5. *Zürcher Bibel* (Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2008).

2 Während der Erarbeitung dieser Studie wurden parallel schon einige Aufsätze und eine kleinere Monographie zum Thema veröffentlicht. Ein Teil der hier ausgeführten Gedankengänge ist deshalb auch in folgenden Publikationen zu finden: Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*; Müller, „How Ordinary Moments Become Religious Experiences. A Process-Related Practical Theological Perspective".

https://doi.org/10.1515/9783110990294-015

Es ist kein Novum dieser Studie, den engen Zusammenhang von Theologie und Erfahrung besonders zu betonen und ins Zentrum zu rücken.[3] Ein systematischer Theologe, der in dieser Studie schon mehrfach zitiert wurde und dessen Kern seiner Reflexionen in der Korrelation von Theologie und Kultur liegt, ist Tillich. Tillich wurde nicht müde zu betonen, dass die Quelle der Theologie in der Erfahrung liegt: „The sources of systematic theology can be sources only for one who participates in them, that is through experience."[4] Zudem sind, insbesondere in der angelsächsischen und postkolonialen Theologie, aber auch in der Befreiungstheologie, religiöse Erfahrung und (Praktische) Theologie zutiefst ineinander verwoben.[5] Ohne religiöse Erfahrung fehlt der Theologie ihre zentrale Bezugsquelle, ohne theologische Referenzsysteme und interpretative Prozesse bleiben religiöse Erfahrung bloß alltägliche Erlebnisse.[6] Wird dieser Gedanke zu Ende gedacht, ist der Alltag der spezifisch theologieproduktive Ort, aus dem und an dem die alltägliche gelebte Theologie entsteht und sich manifestiert – dies ganz unabhängig von Konfession oder Denomination.[7] In diesem Zusammenhang ist es wichtig, erneut zu betonen, dass diese Art gelebter Theologie immer kontextuell und divers ist.[8] Ihr gemeinsames Moment liegt aber in ihrer Entstehung selbst – sie gründet in den existentiellen menschlichen Erfahrungen, ist in ihrer Selbstlokalisierung bezogen auf Gott und

---

3 Wie bereits in Teil I *Sensibilisierungskonzepte* in Kapitel 2 *Religiöse Erfahrung: eine begriffliche Annäherung* aufgezeigt wurde.

4 Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 46.

5 Die starke Erfahrungsorientierung liegt im angelsächsischen Pragmatismus begründet. Es wäre aber zu kurz gegriffen, sie nur da zu verorten, denn insbesondere durch befreiungstheologische und feministische Ansätze wurde auf die unbedingte Notwendigkeit der Korrelation von menschlichen Erfahrungen und Theologie hingewiesen: „[L]eading to a plethora of liberation theologies all returning to context and experience as primary source of knowing." Oder: „To understand theology in practice and to make religious experience and ministry a text for study and discernment is actually one of practical theology's most significant contributions to the academy." Miller-McLemore, „The Contributions of Practical Theology", 2.11.

6 So spitzt z. B. der interkulturelle Pastoraltheologe Emanuel Lartey, ganz in der Tradition von Charles Gerkin, die Aufgabe der Pastoraltheologie und der Poimenik treffend auf die Interpretation menschlicher Erfahrungen im Horizont eines christlichen Referenzrahmens zu: „Gerkin sees pastoral counselling as basically an interpretative practice by means of which persons are enabled to find meaning and narrative sense in their lives. For him pastoral counselling is a process of interpretation and reinterpretation of human experiences within the framework of a primary orientation toward the Christian mode of interpretation." Lartey, *Pastoral Theology in an Intercultural World*, 16.

7 Nicht zu unterschätzen ist dabei der Zusammenhang von religiösen Prägungen und dem aktiven Subjekt mit einem offenen Sinn und Geschmack für das Unendliche.

8 Bevans würde dafür plädieren, dass jegliche Art von Theologie kontextuell ist. Für eine Definition kontextueller Theologie vgl. Bevans, *Models of Contextual Theology*, 3–15.

eröffnet eine *Perspektive der Hoffnung*. Diese Hoffnungsperspektive ist kontrafaktisches Vertrauen,[9] ist ein Trotzdem, ist Licht, das in der Finsternis scheint, das nicht auszulöschen ist (Joh 1,5)[10] und das Theologie und Glaube speist. Den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Perspektivveränderung im Horizont von Glaube betont wiederum auch Fischer, wenn er von einer erfahrungsbezogenen Theologie spricht: „Dementsprechend gibt es erstens eine erfahrungsbezogene Theologie aus der Perspektive des Glaubens, deren Eigenart sich aus der den Glaubenden gemeinsamen Lokalisierung in Bezug auf Gott ergibt."[11]

Die Genese von Theologie allein in der Erfahrung zu verorten, wäre aber zu stark vereinfacht. Praktische Theologie steht grundsätzlich in der Spannung zwischen zwei Polen, die aufrechtzuerhalten sind. Sie ist nämlich traditionell gesehen zum einen Referenzsystem biblischer und historischer Kommunikation des Evangeliums. Zum anderen aber wird in der Praktischen Theologie zeitgenössische Kommunikation und Erfahrung des Evangeliums und die gelebte Religion und Theologie von Menschen in der Gegenwart reflektiert.[12] Tillich setzt als Prämisse voraus, dass Theologie ihre Aufgabe nur dann erfüllen kann, wenn sie sowohl auf Tradition als auch auf die aktuelle Kultur, den Kontext und sogar auf individuelle Lebensumstände von Gruppen und Individuen bezogen ist: „The task of theology [...] is mediation between the eternal criterion of truth as it is manifest in the picture of Jesus as the Christ and the changing experiences of individuals and groups, their

9 Rendtorff beschreibt dieses kontrafaktische Vertrauen gerade im Horizont von Hoffnungsperspektiven folgendermaßen „als das kontrafaktische Vertrauen auf das Gelingen des Lebens", das „zwischen dem begrenzten Können des Menschen und dem Gelingen des Lebens vermittelt, weil für das letztgültige Gelingen des Lebens Gott selbst die Verantwortung überlassen wird. Damit ist der Glaubende dazu ermächtigt, sich gegenüber seinen eigenen Grenzen darauf zu berufen, dass er nur auf seine individuelle Weise am Gelingen des Lebens mitzuwirken braucht." Trutz Rendtorff, *Ethik*, hg. von Reiner Anselm und Stephan Schleissing, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 127.

10 Die Thematik des Lichts (und der Finsternis) in Verbindung mit Hoffnung zeigt sich in den Bildern der Co-Forschenden und wird hier nun in Analogie zum johanneischen Bibelzitat wiedergegeben.

11 Fischer, *Theologische Ethik*, 17.

12 So z. B. wiederum Tillich: „[T]he statement of the truth of the Christian message and the interpretation of this truth of every new generation." Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 28; Zugespitzt wird das Problem von Schreiter folgendermaßen formuliert: „In the midst of this tremendous vitality that today's Christians are showing, one set of problems emerges over and over again: how to be faithful both to the contemporary experience of the gospel and to the tradition of Christian life that has been received. How is a community to go about bringing to expression its own experience of Christ in its concrete situation? And how is this to be related to a tradition that is often expressed in language and concepts vastly different from anything in the current situation." Schreiter, *Constructing Local Theologies*, xi.

varying questions, and their categories of perceiving reality."[13] Zusätzlich dazu ist die anthropologische und individuelle sinnstiftende Funktion hervorzuheben: „[T] heology deals with the meaning of being for us."[14] Eine kultursensible Theologie ist dementsprechend mit ihrer generativen Quelle, der (religiösen) Erfahrung spätmoderner Individuen, verbunden und speist sich draus.[15]

Gerade wenn der praktisch-theologische Theorie-Praxis-Zirkel spätmoderner gelebter Religion ernst genommen wird, kommt die Praktische Theologie nicht darum herum, religiöse Erfahrung als einen ihrer zentralen Gegenstände wahrzunehmen. Insbesondere dann, wenn Praktische Theologie im Horizont anthropologischer Lebensrelevanz zum *human flourishing*[16] beitragen möchte[17] und deshalb die Perspektive von persönlicher Sinndeutung, christlicher Hoffnungsper-

---

13 Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: University Of Chicago Press, 1948), ix.

14 Tillich, *Systematic Theology, Volume 1*, 21.

15 Bei genauerer Betrachtung erhalten die Erfahrungen, die als Objekte der Theologie angesehen werden, zwei Spezifikationen. Tillich verweist auf Fragen und Erfahrungen, die existenziellen und sinnstiftenden Charakter haben und religiös sind. Vgl. Mary Ann Stenger, „Faith (and Religion)", in *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, hg. von Russell R. Manning (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 103; Diese führen nicht in Leere und Sinnlosigkeit, sondern gründen im Mut zum Sein, also „in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist." Tillich, *Mut*, 139; Für die Praktische Theologie hebt dies u. a. Bonnie Miller-McLemore immer wieder hervor: „To complicate matters further, academic practical theologians are especially attentive to concrete problems (e. g., immigration, marriage, violence), existential experiences (e. g., suffering, joy), and religious and spiritual practices (e. g., celebrating worship, taking care of children)." Joyce Ann Mercer und Bonnie J. Miller-McLemore, Hrsg., *Conundrums in Practical Theology* (Leiden / Boston: Brill, 2016), 1.

16 Zum Begriff *human flourishing* vgl. z. B. Henk de Roest, *Collaborative Practical Theology: Engaging Practitioners in Research on Christian Practices* (Leiden: Brill, 2019), 160. „Part of the mission of the church consists of combatting oppression, poverty, isolation or any kind of danger or evil, of strengthening resilience, promoting human flourishing and creating a climate for shared life through dialogue, mutual care, friendship, and compassion for others."; Ein prominenter systematischer Theologie, welcher *human flourishing* zum Ausgangspunkt seiner theologischen Reflexionen macht, ist Miroslav Volf. Er zählt die Förderung von *human flourishing* zur Kernaufgabe von Theologie: „[F]lourishing of human beings and all God's creatures in the presence of God is God's foremost concern for creation and should therefore be the central purpose of theology". Miroslav Volf und Matthew Croasmun, *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2019), 11; Im deutschsprachigen Kontext wird der Diskurs im Horizont von „gelingendem und erfülltem Leben" geführt. Vgl. Jörg Lauster, „Leben. Genetischer Code/Lebensphilosophie/inneres Erleben/ewiges Leben", in *Handbuch Praktische Theologie*, hg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), 145 – 146.

17 Z. B. indem „die existentiellen Grunderfahrungen lebensdienlich [ausgelegt werden] und den Menschen hilfreiche Ausdrucksmöglichkeiten für diese Erfahrungen [angeboten werden]." Kumlehn, „Religion und Individuum", 52.

spektiven für den Alltag und individuellem theologischem Empowerment, das in den Themenbereich *gelebter Theologie* fällt, ins Zentrum stellt.[18]

9.2 Gelebte Theologie – eine Begriffsbestimmung

Es ist die alltägliche gelebte Theologie, in der das religiöse Sinnsystem und die religiöse Selbstbestimmung des Individuums zum Ausdruck kommen. Gelebte Theologie gründet in der religiösen Erfahrung, aber ebenso in den Ausformungen christlicher Selbstverständnisse.[19] Obwohl die Verbindung von Erfahrung und Theologie seit mehreren Jahrhunderten Thema theologischer Diskurse ist[20] und auch in der Praktischen Theologie als zentrales Thema erachtet wird, wird der alltäglichen gelebten Theologie von Individuen im deutschsprachigen Kontext wenig Beachtung geschenkt. Dies, obwohl ein großer Zuwachs an Religionsproduktivität[21] und partizipativ entstehender gelebter Theologie zu beobachten ist, was unter anderem mit den Dynamiken der Digitalisierung[22] zusammenhängt.[23]

Trotzdem existiert in den klassischen praktisch-theologischen Fachdebatten im deutschsprachigen Raum kein fester Begriff für die in religiöser Erfahrung gegründete, fluide und alltägliche Theologie spätmoderner Individuen. Im angelsächsischen Raum dagegen wird der kontextuellen Alltagstheologie von Menschen schon länger Beachtung geschenkt. Entscheidende Impulse in diesem Diskurs gingen von Jeff Astley aus, welcher mit der Wortkomposition *ordinary theology* arbeitet.[24] Pete Ward hat in jüngster Zeit verschiedene angelsächsische Diskurse zu *lived religion, ordinary theology* und *the four theological voices* zusammengefasst

---

18 Für den Zusammenhang von gelebter Theologie und Empowerment vgl. Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*; Vgl. zudem für den Empowermentbegriff in der Religionspädagogik: Michael Domsgen, *Religionspädagogik* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019).

19 Also in dem, was unter christlicher Tradition und christlichen Traditionen verstanden wird. Dabei ist auf die vielfältigen Diskurse zum Thema *Prägung*, die in dieser Studie geführt wurden, zu verweisen. Sowohl die liquiden als auch die konkreten familiären und kirchlichen Prägungen referieren auf christliche Traditionsbestände.

20 Vgl. Kapitel 2 *Religiöse Erfahrung: eine begriffliche Annäherung.*

21 Vgl. Grethlein, *Praktische Theologie*, 5.

22 Vgl. Kapitel 3.1.1 *Der digitale Erfahrungsraum.*

23 Für den Zuwachs von Religionsproduktivität im digitalen Raum sei beispielhaft auf Podcasts wie *Frischetheke* oder *Homebrewed Christianity*, auf Hashtags bei Twitter wie *#dnkgtt* und *#digitalekirche,* oder auf Sinnfluencer:innen und partizipative Netzwerke auf Instagram wie *@seligkeitsdinge* und *@herz.netz.werk* hingewiesen.

24 Vgl. Astley, *Ordinary Theology.*

und schlägt vor, mit der Bezeichnung *lived theology*, die von Charles Marsh et. al. stammt, zu arbeiten, da diese das Phänomen am umfassendsten zu beschreiben vermöge.[25]

In dieser Studie wird nun bewusst der sehr breit gefasste Begriff der *gelebten Theologie* aufgenommen, da dieser dem hier dargestellten Alltagsphänomen religiöser Erfahrung und religiöser Identitätskonstruktion als aktiver Transformationsprozess im Horizont der christlichen Hoffnungsperspektive entspricht und als Sammelbegriff für diese praktischen Dynamiken geeignet erscheint.

Die aus religiösen Erfahrungen hervorgehende *gelebte Theologie* ist ein Praxisphänomen. In der Anlage dieser Arbeit führen die bisherigen Ergebnisse zu folgender Beschreibung: *Gelebte Theologie* bezeichnet die individuell konstruierte,[26] persönlich verifizierte und rhythmisierte und in den Alltag integrierte Theologie des individualisierten Menschen.[27] Diese kontextuelle Theologie ist erfahrbar und erfahren und speist ihren Begründungszusammenhang aus ihrer praktischen Relevanz für den Alltag.[28] Dabei sind die privaten Glaubensüberzeugungen sowie die gelebte (und reflektierte) Glaubenspraxis integraler Bestandteil. Da religiöse Erfahrung und gelebte Theologie, insbesondere im Horizont ihrer prozessualen Aspekte, in hohem Maße korrelieren, ist diese Form der Theologie nicht statisch. Gelebte Theologie ist dem Wandel der Lebensumstände und des Kontextes unterworfen,[29] sie nimmt die historisch-theologischen Aushandlungsprozesse (christliche Tradition) auf, ordnet sie ein, transformiert diese wiederum kontextuell und manifestiert sich im Lebensvollzug: „[O]rdinary theology in some sense ‹works› for those who own it. It fits their life experience and gives meaning to, and expresses the meaning they find within their own lives."[30] Bedeutungsvoll scheint dabei zu sein, dass die aus der religiösen Erfahrung entstehende Theologie mehr ist als die einzelne Erfahrung selbst, da sie diskursoffen und -fähig ist, kritisch-reflexive Anteile aufweist und im Lebensvollzug, häufig verkörpert, durch die transformierte Selbstlokalisierung und die veränderte Selbst-, Fremd- und Weltbeziehung öffentlich kommuniziert wird. Gelebte Theologie kann so folgendermaßen definiert

25 Vgl. Ward, *Introducing Practical Theology*, 55–67.
26 Bestehend aus Erfahrung und (religiöser) Prägung.
27 Vgl. Kapitel 7.4.3 *Glaube – Wissen – Gewissheit: verifizieren und interpretieren* inklusive den Unterkapiteln.
28 Vgl. Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* und Kapitel 7.4.2 *Auswirkung auf den Alltag*.
29 Vgl. Green, *Let's Do Theology*, 3 ff. Eindrücklich ist dies auch in den einzelnen Narrativen in den Einzelfalldarstellungen in Kapitel 5 ersichtlich.
30 Jeff Astley, „The Analysis, Investigation and Application of Ordinary Theology", in *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church*, hg. von Leslie J. Francis und Jeff Astley (Farnham, Surrey, UK / Burlington, VT: Ashgate, 2013), 2.

werden: Gelebte Theologie gründet in der Erfahrungswelt und Lebensrealität der Menschen. Sie wird dann zur Theologie, wenn sie reflektierten Ausdruck findet und auf öffentliche Resonanz stößt.

Eine genauere Verortung von *gelebter Theologie* in ihrem Diskurskontext *gelebter Religion* folgt im anschließenden Kapitel.

9.3 Gelebte Theologie als Ergänzung der Konzeptionen von gelebter Religion, gelebtem Glauben und ordinary theology

Mit der hier erarbeiteten Konzeption von religiöser Erfahrung und *gelebter Theologie* soll eine ergänzende Perspektive zu den Diskursen *gelebter Religion*, *gelebten Glaubens* und *ordinary theology* hinzugefügt werden. In den Diskursen zur *gelebten Religion* und zu *gelebtem Glauben* fehlen anthropologische Aspekte von Selbstbestimmung, Reflexionsvermögen und Theologieproduktivität. Beim Konzept der *ordinary theology* dagegen fehlen die Aspekte der nicht verbal, sondern verkörperten und sinnlich erfahrenen und vermittelten Theologie. Im Folgenden werden die einzelnen Konzeptionen kurz diskutiert. Dabei wird ein Augenmerk darauf gelegt, wie *gelebte Theologie* die anderen Konzeptionen zu ergänzen vermag.

Der Begriff *gelebte Religion* hat eine weite Verbreitung gefunden und verdankt seine Popularität im deutschsprachigen Kontext unter anderem Wilhelm Gräb, Albrecht Grözinger, Astrid Dinter und Hans-Günter Heimbrock.[31] Die Begrifflichkeit hat keine gemeinsame Definition erfahren, sondern „bezeichnet eine gemeinsame Suchhaltung und gerade nicht ein methodisch einheitliches, gemeinsames Programm."[32] Durch die Programmatik wurde eine verstärkte „Hinwendung der Theologie zu einer Theorie religiöser Lebenswelt, Alltagsreligion und Biografik, als welche die Theorien gelebter Religion konkret ausgeführt [werden können]"[33] vollzogen. Heimbrock strebte eine noch offenere Definition an, indem er *gelebte Religion* als offenen Erfahrungsprozess im Alltag bezeichnet und dazu ausführt:

31 Vgl. z. B. Dinter, Heimbrock und Söderblom, *Einführung in die Empirische Theologie*; Gräb, *Religion als Deutung des Lebens*; Grözinger und Pfleiderer, *„Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*.

32 Grözinger und Pfleiderer, *„Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*, 7.

33 Georg Pfleiderer, „Gelebte Religion – Notizen zu einem Theoriephänomen", in *„Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*, hg. von Albrecht Grözinger und Georg Pfleiderer (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002), 32.

„Und es geht dabei speziell um den Versuch, mit der vorreflexiven Unmittelbarkeit und Vorvertrautheit solcher Erfahrungsprozesse in Berührung zu kommen.“[34] Verwiesen wird dabei von Dinter und Heimbrock auf alltägliche Erscheinungen, die vom Individuum als persönlich bedeutsam, aber nicht explizit als religiös eingestuft werden.[35]

In Bezug auf das reflexive Moment gibt es Ähnlichkeiten zwischen *gelebter Religion* und *gelebtem Glauben.* Der Programmatik des *gelebten Glaubens* fehlt das explizit reflexive und kritische Element. Auch hier sind häufig vorreflexive Prozesse zentral. Im Gegensatz zur *gelebten Religion* ist der *gelebte Glaube* aber explizit mit einer religiösen Programmatik verbunden und ist zudem häufig in Literaturkategorien zur Lebenshilfe, Lebensberatung und in christlich-religiösen Zeugnisberichten zu finden.[36]

Anders als bei den Begriffen *gelebte Religion* oder *gelebter Glaube,* die meist vorreflexive Momente beschreiben, bezeichnet *gelebte Theologie* eine erfahrene, verkörperte und reflektierte Glaubenspraxis, die durch den Lebensvollzug öffentliche Wirksamkeit entfaltet und sowohl Gewissheit als auch kritische Momente des Zweifelns und Fragens beinhaltet.[37] Gelebte Theologie entfaltet jedoch durchaus eine, wenn auch liquide, individuelle Normativität[38] und ist Teil persönlicher Wahrheitskonstruktion.[39]

Es wäre auch denkbar gewesen, die in dieser Studie identifizierte Theologie stärker an die Konzeption der *ordinary theology* von Astley anzulehnen, zu der es durchaus viele Parallelen und Ähnlichkeiten gibt. Das Begriffsspektrum der *ordi-*

---

34 Dinter, Heimbrock, und Söderblom, *Einführung in die Empirische Theologie*, 73.

35 Vgl. Dinter, Heimbrock und Söderblom, 73 – 74.

36 Vgl. z. B. „AUFATMEN | Das Magazin zum Gott begegnen und authentisch leben | Spiritualität| Zeitschrift bestellen“, SCM Bundes-Verlag (Schweiz) | INSPIRIERT LÄBE | Zeitschriften | Hefte abonnieren | Abo-Service | Redaktion | Inserate, zugegriffen 28. September 2018, https://scm-bundes-verlag.ch/medien/lesen/aufatmen; „Gelebter Glaube| Life Channel“, zugegriffen 28. September 2018, https://lifechannel.ch/de/Glauben-entdecken/Gelebter-Glaube; Joyce Meyer, *Wie man Gottes Reden hört: Erkennen Sie Gottes Stimme und treffen Sie die richtigen Entscheidungen*, 3. Aufl. (Hamburg: Joyce Meyer Ministries, 2015).

37 Vgl. Kapitel 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren* und Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

38 Vgl. dazu z. B. Kapitel 6.4 *Subjekthaftigkeit* Kapitel 7.4.3.1 *Verifizieren und interpretieren*; Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

39 Dies unterscheidet die Konzeption z. B. auch von Friedrich Mildenbergers Ausdruck der dreifachen Gottesrede, denn nach Mildenberger soll dadurch die „Theologie von der Aufgabe, ihre Rede von Gott selbst bewahrheiten zu müssen“ entlastet werden. Friedrich Mildenberger, *Biblische Dogmatik: Ökonomie als Theologie*, Biblische Dogmatik: eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive (Stuttgart: Kohlhammer, 1991), 15.

nary theology ist weit und so gäbe es unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten dieser. So könnte im Deutschen zum Beispiel auch von *Alltagstheologie*, *gewöhnlicher Theologie* oder *normaler Theologie* gesprochen werden. Da die hier erarbeitete Konzeption der *gelebten Theologie* aber ein größeres Spektrum von Theologien zu fassen versucht, wurde sie den Übersetzungsvariationen der *ordinary theology* vorgezogen, und zwar aus folgenden Gründen: Astley grenzt die Bezeichnung *ordinary theology* auf den *God-talk* von Glaubenden ein. Zudem verwendet er den Begriff ausschließlich für Personen, die keine theologische Ausbildung absolviert haben: „Ordinary theology is my term for the theological beliefs and processes of believing that find expression in the God-talk of those believers who have received no scholarly theological education."[40] Im ersten Teil seiner Definition wählt Astley eine prozessuale Annäherung an das Phänomen und stellt das Zustandekommen und die Weiterentwicklung von Glauben in einen reflexiven Zusammenhang. Dies leuchtet ein und lässt sich auch in der hier vorliegenden Analyse wiederfinden. Im zweiten Teil der Definition von Astley werden jedoch zwei wesentliche Aspekte übersehen. Erstens reduziert er *ordinary theology* auf den *God-talk*, also auf den Sprechakt über religiöse Überzeugungen. Zweitens wird in dieser Konzeption eine Trennung zwischen Laien und Theolog:innen – und dementsprechend auch zwischen Alltagstheologie und akademischer Theologie – gemacht und *ordinary theology* wird so zu einer Laientheologie.

Zum ersten Punkt: In dieser Studie konnte aufgezeigt werden, dass die alltägliche gelebte Theologie spätmoderner Menschen nicht auf einen Akt des Sprechens reduziert werden kann, denn die Versprachlichung ist zum einen herausfordernd[41] und zum anderen werden damit die emotionalen und verkörperten, handlungsorientierten und künstlerischen theologischen Dimensionen des Theologisierens verkannt.[42]

Zum zweiten Punkt: Astleys Konzeption der *ordinary theology* wohnt eine stark bildungsidealistische und gemeindetheologische Perspektive inne, denn er geht davon aus, dass diese Art der Theologie von derjenigen von Theolog:innen zu unterscheiden ist und dass *ordinary theology* vorwiegend in Kirchgemeinden betrie-

---

40 Leslie J. Francis und Jeff Astley, Hrsg., *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church* (Farnham, Surrey, UK / Burlington, VT: Ashgate, 2013), 1.

41 Vgl. Kapitel 6.3 *Versprachlichung.*

42 Vgl. z. B. Kapitel 7.3.2 *Embodiment und Emotionen während des religiösen Erlebnisses;* Kapitel 7.4.1 *Selbstwirksamkeit und Auflösung von Begrenztheit* und Kapitel 7.4.2 *Auswirkungen auf den Alltag.* Natürlich ist dem Terminus *theologia* eigen, dass er durch seinen Wortstamm von *theos* und *logos* die Lehre und Rede von Gott im Fokus hat. Dennoch entstand sowohl im Alten als auch im Neuen Testament Theologie durch Gesänge (Psalmen), Symbolhandlungen, Metaphern und diakonische Dienste.

ben wird. Astley erwähnt zwar, dass auch akademisch ausgebildete Theolog:innen eine persönlich konstruierte gelebte Theologie haben, die sich zum Beispiel maßgeblich auf das eigene Amtsverständnis und das kirchliche Anstellungsverhältnis auswirkt, bezieht aber seine Programmatik nur auf die Laien. Somit wäre der Begriff *Laientheologie,* der im deutschsprachigen Raum ab und zu für die Theologie des allgemeinen Priestertums verwendet wird,[43] eine Analogie zur *ordinary theology.* Die Programmatik der *gelebten Theologie* ist aber nicht auf eine Gemeindetheologie zu reduzieren und schließt explizit alle ein, welche sich im christlichen Sinnsystem lokalisieren, auch die akademisch ausgebildeten Theolog:innen.[44] Deshalb wird hier die These vertreten, dass diese hier beschriebene Form *gelebter Theologie*, deren generative Quellen die menschliche Erfahrungen und die christliche Tradition ist, alle betrifft und eine Trennung zwischen einer Laientheologie und einer Theologie ordinierter Personen nicht weiterführend ist.[45]

Eine hilfreiche Unterscheidung zwischen möglichen Theologien nimmt Carles Salazar mit seiner Begrifflichkeit *popular religion* vor. Salazars *popular religion* zeigt viele Ähnlichkeiten mit der hier dargestellten *gelebten Theologie.* Salazar zählt Religion zu den kulturellen Phänomenen und begründet damit die unterschiedlichen Formen und Ausprägungen, welche Theologie annehmen kann. Dabei unterscheidet er zwischen *erudite* und *popular theology.*[46] Erstere ist im wissenschaftlichen Diskurs verortet und bezeichnet vorwiegend das Werk akademisch arbeitender Theolog:innen. Ihre Aufgabe ist die Forschung, Bewahrung und die kontextuelle Reflexion christlicher Traditionen und aktueller religiöser Praxis. Im Gegensatz dazu ist die *popular theology* von der Kultur, dem Kontext und der Erfahrungswelt des Menschen geprägt, dadurch ist sie prozessual und veränderbar. Salazar vergleicht diese Art der Theologie mit den normalen Lebensvollzügen: „Popular religion is in this sense analogous to language, sexuality or kinship.“[47]

---

43 Vgl. z. B. Ralph Kunz, „Zur Notwendigkeit einer Theologie des Laientums und zu den Chancen und Stolpersteinen der gemeinsamen Verantwortung in Gemeinde und Kirche“, in *Alle sind gefragt: Priestertum aller Gläubigen heute*, hg. von Ralph Kunz und Matthias Zeindler (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2018), 29–52.

44 Zu verweisen ist hierbei auch auf die ältere Kontrollgruppe in dieser Studie, die ja u. a. aus einer Theologin und einem Theologen bestand und bei denen die gleichen Mechanismen in Bezug auf religiöse Erfahrungen sichtbar wurden wie bei den anderen Co-Forschenden.

45 Vgl. hierzu auch das Sample der Gruppen (Kapitel 5: Mirjam und Colin), denn diese Personen aus der Kontrollgruppe sind Theologin und Theologe.

46 Vgl. Carles Salazar, „Believing Minds: Steps to an Ecology of Religious Ideas“, in *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, hg. von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven, und Daniel Fleming (Münster / New York: Waxmann, 2018), 23.

47 Salazar, 23.

Mit dem Begriff *gelebte Theologie* soll, ergänzend zu anderen erwähnten Konzeptionen, das Theologisieren von Menschen, das über eine rein verbale Tätigkeit hinausgeht, ernst genommen werden. Die Person ist hierbei das theologieproduktive Subjekt ihrer *gelebten Theologie.*[48]

9.4 Gelebte Theologie als Praktische Theologie „von unten“

Dem Individuum kommt, gerade in der religiösen Erfahrung und ihrer *gelebten Theologie*, die „[...] dynamische Freiheit selbst gewählter Interpretationspraxis im Blick auf religiöse Inhalte, Symboldeutungen, Ritualpraxis und individuelle Wertpräferenz zu.“[49] Die herkömmlichen theologischen Autoritäten wie akademische Theologie und Kirche verlieren so mehr und mehr ihre Orientierungskraft für die religiöse Selbstlokalisierung und die Meinungsbildung von Individuen.[50] Gedeutet wird individuell und mit Peers in den gemeinsamen Netzwerken,[51] im Horizont christlicher Hoffnungsperspektiven für den Alltag.[52] „Das ‚sola experientia‘ erweist sich als das notwendige Interpretament des ‚sola scriptura‘, ‚solus Christus‘, ‚solo verbo‘ und ‚sola fide‘.“[53] Dementsprechend ist das auf Gott bezogene sola experi-

48 Eine ähnliche Form der Theologie wird in neuerer Zeit, in der katholischen Theologie, mit dem Begriff *Leutetheologie* beschrieben. Vgl. z. B. folgende Definition: „Die vorliegende Arbeit stellt Leute und ihre Theologien ins Zentrum und vertritt die These, dass jeder und jede, der bzw. die sich mit Fragen nach Sinn, Gott, Religion etc. auseinandersetzt und diese reflektiert hat, eine persönliche Theologie besitzt. Theologie wird hier nicht in einem ‚engeren‘ Sinne verstanden als eine Glaubensreflexion, die auf einer wissenschaftlichen Ebene stattfindet und die allein von Spezialist_innen auf professioneller Ebene ausgeübt werden kann, sondern als ‚Reflexion des Glaubens auf sich selbst‘, als reflektierte oder reflektierende ‚Rede‘ von Gott im jeweiligen Kontext der oder des Theologietreibenden.“ Monika Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende?: Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht* (Stuttgart: Kohlhammer, 2020), 20.

49 Schlag, „Öffentlichkeit 4.0“, 321.

50 Vgl. Gräb, *Religion als Deutung des Lebens*, 22.

51 Vgl. Campbell und Garner, *Networked Theology*, 14.

52 Natürlich sind bei dieser hermeneutischen Tätigkeit die individuellen und gesellschaftlichen religiösen Prägungen nicht zu unterschätzen. Denn in diesen netzwerkartig aufgespannten Diskursen zeigen sich religiöse Knotenpunkte. So wird der Zugriff auf diese christlichen Hoffnungsperspektiven auf materialer Ebene z. B. durch Diskursgemeinschaften der Bibel, religiöse Erfahrungsräume lokaler Gemeinden, religiöse Medienkommunikation, Pfarrpersonen oder Peers ermöglicht. Vgl. die religiös prägenden Aspekte in den Narrativen in Kapitel 5 *Einzelfalldarstellung: der Inhalt religiöser Erfahrungen* und Kapitel 6.2 *Prägung als liquides Phänomen vor, während und nach der religiösen Erfahrung.*

53 Ebeling, *Wort und Glaube*, 12.

entia, das notwendige Interpretament einer kontextgemäßen Kommunikation des Evangeliums.

Gelebte Theologie entwickelt, verändert und erweitert sich durch religiöse Erfahrungen und zielt auf eine veränderte Selbst- und Weltwahrnehmung und -gestaltung. Der hier vorgestellte Entwurf einer *gelebten Theologie* ist ebenjene Reflexion des religiösen Selbstverständnisses, die alle Phänomene in ein neues Licht rückt oder wie es Dalferth in seiner *Radikalen Theologie* für die Dynamiken des Glaubens formuliert: „[B]eschreibt keine neuen Phänomene (Erfahrung), sondern beschreibt alle Phänomene neu (Erfahrung mit der Erfahrung), entfaltet also einen neuen Blickpunkt (Standpunkt und Horizont), von dem her alle Phänomene neu zu sehen und zu verstehen sind“.[54] Und zwar, wie in dieser Studie aufgezeigt wurde, auf der Basis der christlichen Hoffnungsperspektive, als freiheitliche und lebensfördernde Alltagspraxis, in der das *human flourishing* auch als Gefühl der Selbstwirksamkeit im Zentrum steht.[55]

Diese Hoffnungsperspektive führt zu einem Empowerment[56] des Individuums in Bezug auf den Lebensvollzug, die persönliche Resilienz, aber auch bezüglich eigener theologisch-hermeneutischer Prozesse, Theologieproduktivität und theologischer Sprachfähigkeit. Der Fokus liegt nicht auf einer reinen Bedürfnisorientierung, sondern eine individuelle Ressourcenorientierung kommt in den Blick, durch die

54 Dalferth, *Radikale Theologie*, 235.

55 Vgl. zum Thema *human flourishing* Kapitel 7.4.2.2 *Emotionale Veränderungen nach innen und außen: „to become a better person“.*

56 Zum Empowerment-Begriff vgl. z. B. Norbert Herriger, *Empowerment in der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, 5. Aufl. (Stuttgart: Kohlhammer, 2014); „Das englische Wort *Empowerment* bedeutet so viel wie: Ermächtigung, Übertragung von Verantwortung und Erhöhung der Handlungsfähigkeit. Das Ziel von Empowermet ist es, die Autonomie und Selbstbestimmung von Menschen und Gemeinschaften zu stärken und Gestaltungsspielraum zu schaffen. Eine Stärke des Empowerments ist die ressourcenorientierte Perspektive. Die Potenzialität des Empowerments liegt christlich betrachtet in der Rechtfertigungslehre und in einzelnen Aspekten der Pneumatologie. […] Besonders prägnant werden die Ermächtigung und Erhöhung der (geistlichen) Handlungsfähigkeit im Römerbrief thematisiert. In der Rechtfertigungslehre liegt der Keim der Freiheit zum Leben. Im Brief an die Römer (Röm 5,18) wird dies mit der Freiheit jeder einzelnen Person in Verbindung gebracht: „Also: Wie es durch den Fall des Einen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so kommt es durch die Erfüllung der Rechtsordnung des Einen für alle Menschen zum Freispruch, der ins Leben führt.“ Ebenso wird im Römerbrief (Röm 8,15 – 17) diese Freiheit in Verbindung zur Pneumatologie gesetzt: „Denn die vom Geist Gottes getrieben werden, das sind Söhne und Töchter Gottes. Ihr habt doch nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen, um wiederum in Furcht zu leben; nein, ihr habt einen Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater! Eben dieser Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind.“ Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, 68 – 69.

Selbstbestimmung, produktive (theologische) Gestaltungskraft und Hoffnung gestärkt werden.[57]

Die als zentral erachtete Subjektorientierung in der Praktischen Theologie weitet sich bei einem solchen Ansatz in dem Sinne, dass das Subjekt nicht nur in den Blick kommt, sondern zur konstruktiven und produktiven Akteurin von Theologie wird. Joey Sprague bringt dies im Horizont feministischer Methodologie wie folgt auf den Punkt: „Rather than constructing a hierarchical dichotomy between science and common people's understandings, from this perspective concrete experience and the wisdom developed through it are valuable tools for evaluating knowledge claims. Instead of an elite hierarchy controlling and distributing knowledge to the populace, knowledge claims are worked out through dialogue with the everyday social actors.“[58]

Dass dies eine Hinwendung zum Alltag bedeutet, hatte schon H. Luther erwähnt: „Die Zuwendung zu den Subjekten bedeutet zuerst, dass Praktische Theologie [und in diesem Sinne auch Kirche] sich an den Ort der Subjekte begibt, d.h. also in den Alltag.“[59] Dabei geht es konkret um das „Relevantwerden der Christusverheissung [hier: der christlichen Hoffnungsperspektive] für eine spezifische Situation.“[60]

Mit den hier ausgeführten kontextuellen Ansätzen einer erfahrungsbasierten christlichen Hoffnungsperspektive und der *gelebten Theologie* wird dafür plädiert, dass Theologie (und Praktische Theologie) induktiv, beim theologieproduktiven Subjekt und dessen Erfahrung,[61] ansetzen muss.[62]

Der hier skizzierte Ansatz findet seine Grundlagen in den kontextuellen (praktischen) Theologien *von unten.* Diese Art der alltäglichen, erfahrungsorientierten Identitäts- und Theologiebildung fordert zu einer induktiven und kontextuellen Perspektive in der praktisch-theologischen Theoriebildung heraus, die *bottom up* entsteht. Seine Grundlagen findet dieser Ansatz in einer *Theologie von unten,* der in der Tradition der kontextuellen Theologie(en) gründet, die auf die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung und auf feministische Theologien

---

57 Vgl. u. a. Kapitel 7.4.2 *Auswirkungen auf den Alltag,* Kapitel 7.4.3.2 *Sinn und Orientierung* und Kapitel 7.4.3.4 *Glaubensgewissheit und Selbstvergewisserung.*

58 Sprague, *Feminist Methodologies for Critical Researchers*, 49.

59 Luther, *Religion und Alltag,*18.

60 Ernst Lange, „Zur Aufgabe christlicher Rede“, in *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, hg. von Rüdiger Schloz, 2. Aufl. (München: Kreuz-Verlag, 1987), 64.

61 So folgert z. B. Martina Kumlehn, dass Subjektorientierung zugleich immer Erfahrungsorientierung bedeutet. Vgl. Kumlehn, „Religion und Individuum“, 52.

62 Was auch als Konsequenz einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft gesehen werden kann.

zurückgehen. Gleichzeitig zeigen sich darin auch Gedanken postkolonialer Theorien, und zwar in dem Sinne, dass für eine Praktische Theologie plädiert wird, welche die *voices from the margin* bzw. hier in diesem Fall die Stimmen urbaner (junger) Menschen nicht nur aufnimmt, sondern für eine Praktische Theologie, die von dieser Perspektive her erschlossen wird.[63]

Vor diesem Horizont ist Theologie nicht nur eine ergebnissichernde Wissenschaft, sondern zugleich ein praxisbezogenes, gelebtes Theologisieren, eine individuelle und gemeinschaftliche Aktivität.[64]

9.5 Ausblick

Wenn die persönliche religiöse Erfahrung die Grundlage religiöser Identitätskonstruktion, gelebter Theologie, Theologieproduktivität und einer persönlichen Hoffnungsperspektive ist, muss gefragt werden, inwiefern solche Erkenntnisse Einfluss auf eine praktisch-theologische Theoriebildung, das Studium und schlussendlich wiederum auf eine reflektierte theologische und pastorale Praxis haben. Inwiefern sind es die *voices from the margin*, in diesem Fall die Stimmen junger, urbaner Menschen, auf welche so genau gehört wird, dass sie einen Einfluss auf praktisch-theologische Forschung, theologisches Lehren und Lernen und die kirchliche Praxis haben?

Nehmen wir als Beispiel das praktisch-theologische Lehren und Lernen, also das *Scholarship of Teaching and Learning.*[65] Die theologische Wissenschaft fordert und bedarf der Fähigkeit zur Selbstdistanzierung, um religiöse Phänomene und kirchliche Praxis aus unterschiedlichen Perspektiven beschreiben und einordnen zu können. Gerade dafür sind sinnstiftende Unterrichtserfahrungen zentral für den theologischen Lernprozess.[66] Sinnstiftend kann die Erfahrung aber nur sein, wenn sie mich entweder persönlich existentiell betrifft oder wenn die traditionellen

63 Vgl. z. B. Angie Pears, *Doing contextual theology* (Abingdon / New York: Routledge, 2009); R.S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, 3. Aufl. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2016); Dreyer, „Knowledge, Subjectivity, (De)Coloniality, and the Conundrum of Reflexivity".

64 „More and more, local theology is pointing the way to a return to theology as an occasional enterprise, that is, one dictated by circumstances and immediate needs rather than the need for system-building." Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 23.

65 Vgl. dazu z. B. Ludwig Huber, Arne Pilniok, und Rolf Sethe, Hrsg., *Forschendes Lehren im eigenen Fach: Scholarship of Teaching and Learning in Beispielen* (Bielefeld: Bertelsmann, 2014); Raymond P Perry und John Smart, Hrsg., *The scholarship of teaching and learning in higher education : an evidence-based perspective* (Dordrecht: Springer, 2007).

66 Vgl. L. Dee Fink, *Creating Significant Learning Experiences: An Integrated Approach to Designing College Courses*, 2. Aufl. (San Francisco: John Wiley & Sons, 2013).

Bedeutungen erlebt bzw. nachvollzogen werden können.[67] Deshalb sind die „Übergänge zwischen tradierten Formen und spätmodernen Bedürfnislagen zu entdecken“, denn in „der eigenen Erfahrung [muss] sich der Glaube als gewissmachende Kraft ereignen.“[68] So ist es für das Lehren und Lernen in der Praktischen Theologie förderlich, wenn eine Resonanzbeziehung mit dem geschaffen wird, was das Individuum unbedingt und existentiell betrifft,[69] dies insbesondere im Hinblick auf die zu fördernde freiheitliche Hoffnungsperspektive.

Praktisch-theologisches Lehren und Lernen, welches die (religiösen) Erfahrungen der Studierenden nicht ernst nimmt und nicht integriert, verfehlt ihren Auftrag.[70] Ziel theologischer Bildung kann nicht ein dissoziierter Umgang zwischen persönlicher Erfahrung, gelebter alltäglicher Theologie und der Praktischen Theologie sein. Guter praktisch-theologischer Unterricht sollte die Studierenden dazu befähigen, ihre und fremde Erfahrungen wahrzunehmen, zu artikulieren und differenziert herauszustellen und zwar mit dem expliziten Ziel, die sinngebende und sinnstiftende Dimension theologischen Lernens im Blick zu behalten: „If learning is regarded not as the acquisition of information, but as search for meaning and coherence in one’s life and, if emphasis is placed on what is learned and its personal significance to the learner, rather than how much is learned, researchers would gain valuable new insights into both the mechanisms of learning and the relative advantages of teacher-controlled and learner-controlled modes of learning.“[71] Durch diese Art der Ressourcenorientierung wird das Vertrauen in die eigenen Erfahrungen und Fähigkeiten der Studierenden gestärkt und die Selbstbestimmung und produktive theologische Gestaltungskraft gefördert.

Das führt dazu, dass die kontextuelle Erfahrungsebene, also die je eigene Lebensgeschichte zukünftiger Pfarrpersonen wie auch die religiösen Erfahrungen der Menschen des jeweiligen Kontextes, eine zentrale Komponente pastoraltheologischer Reflexion und theologischer Ausbildung sein sollte.[72] Dabei werden im Sinne

---

67 Vgl. Reinhard Pekrun, „Emotions in Students’ Scholastic Development“, in *The scholarship of teaching and learning in higher education : an evidence-based perspective*, hg. von Raymond P Perry und John Smart (Dordrecht: Springer, 2007), 553.

68 Martina Kumlehn, „Frömmigkeit/ Spiritualität“, in Praktische Theologie: Ein Lehrbuch, hg. von Kristian Fechtner u.a. (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 266.276.

69 *Vgl. Tillich, Dynamics of Faith.*

70 Vgl. Fink, *Creating Significant Learning Experiences*, 7; Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, 6. Aufl. (Basel: Beltz, 2007).

71 Philip C. Candy, *Self-Direction for Lifelong Learning: A Comprehensive Guide to Theory and Practice* (San Francisco: John Wiley & Sons, Incorporated, 1991), 415.

72 Für ein anwendungsorientiertes Beispiel vgl. Phillis Isabella Sheppard, „Womanist Pastoral Theology and Black Women’s Experience of Gender, Religion, and Sexuality“, in *Pastoral Theology*

einer *holistic formation* Aspekte von *Wissen, Tun* und *Sein* verknüpft.[73] Erfahrungen und Geschichten, das *living human web*,[74] im Horizont eines dialogischen Geschehens stehen dann sowohl für die Ausbildung, die praktisch-theologische Theoriebildung als auch für die kirchliche und theologische Praxis im Mittelpunkt.[75]

Dies würde ein verändertes pastoraltheologisches und ekklesiologisches Selbstverständnis mit sich bringen, denn pastoraltheologisches und ekklesiologisches Reflektieren und Handeln stehen dann im unterstützenden Dienst lebensweltlicher, individueller und gemeinschaftlicher, Hoffnung generierender Sinndeutung.[76] Die Kernaufgabe der Pfarrperson ist dabei die Förderung alltagstheologischer, hermeneutischer (Erfahrungs-)Prozesse.[77] Solidarische Netzwerkstrukturen stehen im Zentrum und Kirche ist in diesem Denkhorizont nicht primär eine Angebot-generierende, organisierte Institution, sondern eine praxisbezogene, gemeinschaftliche theologische Tätigkeit, die immer häufiger auch hybride Formen (zum Beispiel digitale ekklesiale Erfahrungsräume)[78] annehmen kann. Das bedeutet auch, dass Kirche aus der Praxis entsteht und dass sie sich gerade durch diese Praxis wieder verändert. Sie ist da, wo jemand sagt: „Ich spüre Gott da, wo ich bin" – nämlich im Alltag. Dabei gilt es, „Menschen Räume für Erfahrung zu öffnen, in denen sie Hoffnung jenseits des selbst Geleisteten schöpfen und sich so mit der eigenen Unsicherheit konfrontieren lassen können."[79]

and Care: Critical Trajectories in Theory and Practice, hg. von Nancy J Ramsay (Chichester West Sussex: Wiley-Blackwell, 2018), 125 – 48.

73 Vgl. Marilyn Naidoo, „Ministerial formation of theological students through distance education.", *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68, Nr. 2 (2012): 1.

74 Bonnie J. Miller-McLemore, „Feminist Theory in Pastoral Theology", in *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, hg. von Bonnie J. Miller-McLemore und Brita L. Gill-Austern (Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1999), 90 – 91.

75 „Theology must rather be an activity of dialogue, emerging out of a mutual respect between ‘faith-ful' but not technically trained people and faith-ful and listening professionals." Bevans, *Models of Contextual Theology*, 18.

76 Vielerorts passiert dies in der Praxis auch schon, beispielsweise in Seelsorgegesprächen.

77 „Theologische Reflexion und induktive Hermeneutik ist die Form der Mäeutik, welche die Pastoraltheologie einbringen kann." Müller, *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, 81. Vgl. zudem S. 79 – 87.; Kristin Merle kommt zu einem ähnlichen Schluss. Sie sieht den Auftrag von Theologie und Kirche darin, „religiös-weltanschauliche Sinndeutungen von Menschen als souverän zu verstehen und sich solchermaßen mit ihnen auseinanderzusetzen. Damit ist zuallererst eine religionshermeneutische Aufgabe verbunden, dann aber auch eine religionsmäeutische." Merle, *Religion in der Öffentlichkeit*, 412.

78 Vgl. Kapitel 3.1.1 *Der digitale Erfahrungsraum*. Für konkrete Beispiele vgl. z. B. die @twomplet auf Twitter oder das Herz.Netz.Werk auf Instagram.

79 Grethlein, „Gemeindeentwicklung", 505.

Praktische Theologie ist keine Konkurrentin individueller, lebensweltlicher gelebter Theologien, sondern hat die Aufgabe diese zu unterstützen, wie beispielsweise Georg Pfleiderer betont: „Diese Korrektur besteht in der Einlösung der Forderung, dass eine Theologie als professionelle Theorie gelebter Religion sich nicht selbst als Konkurrenzunternehmen zu den lebensweltlich-nichtprofessionellen Lebensdeutungen verstehen und betätigen dürfe, sondern als deren theoretische und praktische Unterstützung."[80] Wird diese Programmatik weitergeführt, kann beispielsweise nicht die Kommunikation des Evangeliums selbst das Ziel pastoraler Tätigkeit sein, sondern die Förderung dieser Kommunikation durch die Wahrnehmung und Reflexion religiöser Erfahrungen und die Begleitung gelebter Theologien in diversen Kontexten.[81] Daher müssen praktisch-theologische Reflexionen und pastorale Praxis beim Beobachten und Hören ansetzen, „to begin with the working: to look and see what works in practice, and then to reflect theologically on that. […] The theologian takes a step aside, as it were, now standing beside him or herself, giving up the former identity, at least to a certain degree."[82] Ziel dabei ist die kontinuierliche Interaktion von Theorie und Praxis, konkret von Praktischer Theologie und lebensweltlicher, individueller und gemeinschaftlicher religiöser Praxis, die sowohl in kontextuell-religiösen Erfahrungen und den Ressourcen religiöser Traditionen verwurzelt sein sollte.[83]

Die *Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive* ist ein transformierender Prozess im Dienst der Freiheit,[84] bei dem es um das Relevantwerden der christlichen Hoffnungsperspektive oder im Sinne Langes um das „Relevantwerden der Christusverheissung für eine spezifische Situation"[85] geht. So ist es in erster Linie die Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive, die „Menschen [hilft] im

80 Pfleiderer, „Gelebte Religion – Notizen zu einem Theoriephänomen", 31.
81 „Contextualization, therefore, is not something on the fringes of the theological enterprise. It is at the very centre of what it means to do theology in today's world. Contextualization, in other words, is a theological imperative." Bevans, *Models of Contextual Theology*, 15.
82 Astley, *Ordinary Theology*, 74.
83 Vgl. z. B. „For preliminary purposes, pastoral or practical theology can be defined as a prime place where contemporary experience and the resources of the religious tradition meet in a critical dialogue that is mutually and practically transforming." James Woodward und Stephen Pattison, Hrsg., *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology* (Oxford, UK / Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2000), xiii.
84 Ohne auf andere Problemstellungen und die Unterschiede in der Amtstheologie eingehen zu wollen, sei hier eine gemeinsame Resonanz mit Ernst Lange benannt. Denn im Sinne Langes geht es um ein Reden mit dem Gegenüber: „Ich rede mit ihm [dem Hörer] über sein Leben im Lichte der Christusverheissung, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Und das heisst letztlich: Ich rede mit ihm aufgrund von biblischen Texten." Lange, „Zur Aufgabe christlicher Rede", 62.
85 Lange, 64.

Umgang mit allem Lebensabträglichen und [sie] ermutigt, ihren Glauben so zu leben und zu erfahren, dass sie sich in ihrer Individualität und Bezogenheit auf andere wahrnehmen und ihr Leben hoffnungsvoll und engagiert gestalten können."[86]

Indem die Praktische Theologie die alltäglichen religiösen Erfahrungen der christlichen Hoffnungsperspektive zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion macht, wird sie im schleiermacherschen Sinne der bewussten Reflexion gegenwärtiger religiöser Praxis gerecht,[87] zugleich weist sie damit aber auch als Impulsgeberin über diese hinaus: „Disciplinary expertise is always highly valued. But its ultimate aim lies beyond disciplinary concerns in the pursuit of an embodied Christian faith."[88] In der Schärfung ihres Gegenstandes als *Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive* geht es in den praktisch-theologischen Reflexionen und Theoriebildungen um das Eigentliche christlicher Theologie: „Sache christlicher Theologie ist es, das spezifisch Christliche in Hinsicht auf die profane Welterfahrung so zur Sprache zu bringen, dass damit Grundelemente religiöser Erfahrung überhaupt angesprochen und zum Bewusstsein gebracht werden. Es gilt, eine Sprache wiederzugewinnen, durch die sich die natürliche, alltägliche Erfahrung von Welt als Natur und Geschichte zur fundamentalen Lebenserfahrung hin öffnet."[89]

Die Erfahrung der christlichen Hoffnungsperspektive als ein Grundbegriff praktisch-theologischen Arbeitens ist gleichzeitig kontinuierliche, kontextuelle theologische Ausdrucks- und Sprachfindung, die auf der Sensibilität für narrativ-dialogische, partizipative und kontextuelle Erfahrungsräume beruht. Die Priorisierung kontextueller religiöser Erfahrungen bringt die Praktische Theologie mitten ins Leben: „[T]heology is about the messy particularity of everyday lives examined with excruciating care and brought into conversation with the great doctrines of Christian tradition"[90] und führt zu den existentiellen, sinngebenden und freiheitlichen Hoffnungsperspektiven menschlichen Lebens. Diese sind dann wiederum die zentralen Objekte transformativer Praktischer Theologie.

---

86 Karle, *Praktische Theologie*, 20.

87 Vgl. z. B. Karle: „Die Praktische Theologie nimmt nicht direkt auf religiöse oder kirchliche Praxis Einfluss. Sie bringt die Praxis, die den Gegenstand ihrer Reflexion bildet, nicht hervor, sondern findet sie vor." Karle, 10; Hauschildt und Pohl-Patalong, *Kirche*, 55–73; Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 2. Aufl. (Berlin / New York: de Gruyter, 1994), 40.

88 „Practical theology as a term refers to at least four distinct enterprises with different audiences and objectives, the two just named: it is a discipline among scholars and an activity of faith among believers. And it has two other common uses: it is a method for studying theology in practice and it is a curricular area of subdisciplines in the seminary." Miller-McLemore, „The Contributions of Practical Theology", 5.

89 Ebeling, *Wort und Glaube*, 24.

90 Miller-McLemore, „Feminist Theory in Pastoral Theology", 86.

10 Literaturverzeichnis

„Agglomerationen und Metropolräume 2000". Zugegriffen 14. Januar 2019. http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/regionen/11/geo/analyse_regionen/04.html.

„Alister Hardy Religious Experience Research Centre | University of Wales Trinity Saint David". Zugegriffen 17. Oktober 2019. https://www.uwtsd.ac.uk/library/alister-hardy-religious-experience-research-centre/.

Argyle, Michael. *The Psychology of Happiness.* 2. Aufl. London: Routledge, 2001.

Armstrong, Michael R. „Some Ordinary Theology of Assisted Dying". *Ecclesial Practices* 5, Nr. 1 (2018): 39 – 53.

Arnett, Jeffrey Jensen. *Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens Through the Twenties.* 2. Aufl. Oxford / New York: Oxford University Press, 2014.

Astley, Jeff. *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology.* Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2002.

Astley, Jeff. „The Analysis, Investigation and Application of Ordinary Theology". In *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church*, herausgegeben von Leslie J. Francis und Jeff Astley, 1 – 9. Farnham, Surrey, UK / Burlington, VT: Ashgate, 2013.

Atteslander, Peter. *Methoden der empirischen Sozialforschung.* Berlin: Erich Schmidt, 2010.

Aus der Au, Christina, Thomas Schlag, Ralph Kunz und Hans Strub, Hrsg. *Urbanität und Öffentlichkeit: Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013.

Ballard, Paul H., Hrsg. *The Church at the Centre of the City.* Peterborough: Epworth, 2008.

Barth, Karl. *Die Lehre vom Wort Gottes. Die kirchliche Dogmatik.* Bd. 1. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993.

Bauman, Zygmunt. *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen.* Hamburg: Hamburger Edition, 2006.

Baumann-Neuhaus, Eva. *Kommunikation und Erfahrung: Aspekte religiöser Tradierung am Beispiel der evangelikal-charismatischen Initiative „Alphalive".* Marburg: Diagonal-Verlag, 2008.

Bauriedl, Sybille und Anke Strüver, Hrsg. *Smart City – kritische Perspektiven auf die Digitalisierung in Städten: digitale Technologien, Raumproduktion, Intervention.* Urban Studies. Bielefeld: transcript Verlag, 2018.

Beck, Ulrich. *Der eigene Gott: von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen.* Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008.

Beck, Ulrich. „Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten". In *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2*, herausgegeben von Reinhard Kreckel, 35 – 74. Göttingen: Schwartz, 1983.

Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* 22. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

Bedford-Strohm, Heinrich und Volker Jung. *Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Mit CD-ROM.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

Belzen, Jacob A. van. „Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive". In *Religiöse Erfahrung*, herausgegeben von Friedo Ricken, 23:40 – 55. Münchener philosophische Studien. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

Berger, Peter. *The Many Altars of Modernity, Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Berlin / Boston: de Gruyter, 2014.

https://doi.org/10.1515/9783110990294-016

Bergunder, Michael. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“, Zeitschrift für Religionswissenschaft, Nr. 19 (2011): 3 – 55.
Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002.
Blom Hansen, Thomas. „Religion“. In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 364 – 80. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.
Blumer, Herbert. „What is Wrong with Social Theory?“ *American Sociological Review* 19, Nr. 1 (1954): 3 – 10.
Bourdieu, Pierre. „Verstehen“. In *Das Elend der Welt. Studienausgabe.*, herausgegeben von Pierre Bourdieu, 393 – 427. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2005.
Bowen, Glenn A. „Grounded Theory and Sensitizing Concepts“. *International Journal of Qualitative Methods* 5, Nr. 3 (2006): 12 – 23.
Breuer, Franz. *Reflexive Grounded Theory: Eine Einführung für die Forschungspraxis.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
Browning, Don. *Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals.* Minneapolis: Fortress Press, 1996.
Buber, Martin. *Das dialogische Prinzip: Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips.* 17. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017.
Buitelaar, Marjo. „Dialogical constructions of a muslim self through life story telling“. In *Religious Stories We Live By*, herausgegeben von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt, und Michael Scherer-Rath, 143 – 55. Leiden: Brill, 2014.
„Bundesinstitut für Bau-, Stadt- und Raumforschung: Renaissance der Großstädte – eine Zwischenbilanz. BBSR-Berichte Kompakt, 9/2011“. Zugegriffen 14. Januar 2019. http://www.bbsr.bund.de/BBSR/DE/Veroeffentlichungen/BerichteKompakt/2011/DL_9_2011.pdf.
Burda, Hubert und Christa Maar. *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder.* 3. Aufl. Köln: DuMont Buchverlag, 2005.
Campbell, Heidi A. und Stephen Garner. *Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.
Candy, Philip C. *Self-Direction for Lifelong Learning: A Comprehensive Guide to Theory and Practice.* San Francisco: John Wiley & Sons, Incorporated, 1991.
Cannell, Fenella, Hrsg. *The Anthropology of Christianity.* Durham: Duke University Press, 2006.
Clark, John. „Community“. In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 46 – 64. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.
Consalvo, Mia und Charles Ess. „Introduction“. In *The Handbook of Internet Studies*, herausgegeben von Mia Consalvo und Charles Ess, 1 – 8. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
Cotton, Sian, Kathy Zebracki, Susan L. Rosenthal, Joel Tsevat, und Dennis Drotar. „Religion/spirituality and adolescent health outcomes: a review“. *Journal of Adolescent Health* 38, Nr. 4 (2006): 472 – 80.
Cox, Harvey. *The Secular City; Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* 2. Aufl. New York: Macmillan, 1966.
Cray, Graham, Moira Astin, John Clark, Lyle Dennen, Damian Feeney, Robert Freeman, Sally Gaze, u. a. *Mission-Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context.* London: Church House, 2004.
Dalferth, Ingolf U. *Die Kunst des Verstehens: Grundzüge einer Hermeneutik der Kommunikation durch Texte.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
Dalferth, Ingolf U. *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis: Eine systematische Orientierung.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

Dalferth, Ingolf U. *Gedeutete Gegenwart: zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Dalferth, Ingolf U. *God first: Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.

Dalferth, Ingolf U. *Kombinatorische Theologie: Probleme theologischer Rationalität.* Bd. 130. Quaestiones Disputatae. Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.

Dalferth, Ingolf U. *Radikale Theologie.* 3. Aufl. Bd. 23, 3.A. Forum Theologische Literaturzeitung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

Dalferth, Ingolf U. *Umsonst: Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Dalferth, Ingolf U. und Philipp Stoellger, Hrsg. *Wahrheit in Perspektiven: Probleme einer offenen Konstellation.* Bd. 14. Religion in Philosophy and Theology. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Daniel, Anna und Frank Hillebrandt. „Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen' zu ‚spirituellen Erfahrungen' – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses", PERIPHERIE, Nr. 2 (2014): 187 – 211.

Day, James M. „Narrative, postformal cognition, and religious belief". In *Religious Stories We Live By*, herausgegeben von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt, und Michael Scherer-Rath, 33 – 53. Leiden: Brill, 2014.

Dinter, Astrid, Hans-Günter Heimbrock und Kerstin Söderblom, Hrsg. *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen.* Göttingen: UTB, 2007.

Domsgen, Michael. *Religionspädagogik.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.

Drehsen, Volker. „Praktische Theologie". In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 174 – 87. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Dreyer, Jaco. „Knowledge, Subjectivity, (De)Coloniality, and the Conundrum of Reflexivity". In *Conundrums in Practical Theology*, herausgegeben von Joyce Ann Mercer und Bonnie J. Miller-McLemore, 2:90 – 109. Theology in Practice. Leiden: Brill, 2016.

Droesser, Gerhard. „Stadterzählungen – Auf der Suche nach Verstehenskategorien für eine komplexe Wirklichkeit". Zugegriffen 23. Januar 2016. http://www.medienheft.ch/dossier/bibliothek/d17_DroesserGerhard.html.

Droogers, André und Anton van Harskamp. *Methods for the Study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies.* Sheffield, UK / Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2013.

„Duden | Erfahrung | Rechtschreibung, Bedeutung, Definition, Herkunft". Zugegriffen 3. September 2020. https://www.duden.de/rechtschreibung/Erfahrung.

Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Übersetzt von Ludwig Schmidts. Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Dürr, Eveline und Rivke Jaffe. „Pollution". In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 414 – 27. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.

Ebeling, Gerhard. „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache". In *Wort und Glaube. Band 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, 3:3 – 28. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.

Ebeling, Gerhard. *Wort und Glaube. Band 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie.* Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1975.

Eckardt, Frank. *Die Komplexe Stadt: Orientierungen im urbanen Labyrinth.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

Eiffler, Felix. *Kirche für die Stadt: Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Elias, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation.* 32. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.

Englert, Rudolf. „Komposition des Differenten. Inwieweit ist so etwas wie eine ‚religiöse Identität' heute noch möglich?" In *Mensch – Religion – Bildung: Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, herausgegeben von Thomas Schlag und Henrik Simojoki, 128–41. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.

„EXPERIENCE | Definition in the Cambridge English Dictionary". Zugegriffen 3. September 2020. https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/experience.

„Faith in the City: A Call for Action by Church and Nation – faithinthecity.pdf". Zugegriffen 20. Januar 2016. https://www.churchofengland.org/media/55076/faithinthecity.pdf.

Fechtner, Kristian. „Christentum und moderne Gesellschaft". In *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, herausgegeben von Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau, 29–45. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Fechtner, Kristian, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau, Hrsg. *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch.* Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Fink, L. Dee. *Creating Significant Learning Experiences: An Integrated Approach to Designing College Courses.* 2. Aufl. San Francisco: John Wiley & Sons, 2013.

Fischer, Johannes. *Glaube als Erkenntnis: zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens.* Bd. 105. Beiträge zur evangelischen Theologie. München: Kaiser, 1989.

Fischer, Johannes. *Theologische Ethik: Grundwissen und Orientierung.* Stuttgart: Kohlhammer, 2002.

Flick, Uwe. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung.* 3. Aufl. Reinbek bei Hamburg: rororo, 2007.

Foucault, Michel. „Subjekt und Macht (1982)". In *Analytik der Macht*, herausgegeben von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.

Foucault, Michel. *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Schriften.* Bd. IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.

Foucault, Michel. „Gespräch mit Madeleine Chapsal". In *Analytik der Macht*, herausgegeben von Daniel Defert und Francois Ewald (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005), 20.

Francis, Leslie J. und Jeff Astley, Hrsg. *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church.* Farnham, Surrey, UK / Burlington, VT: Ashgate, 2013.

Francis, Leslie J. und Ursula McKenna. „The Experience of Victimisation among Christian Adolescents in the UK – The Effekt of Psychological and Religious Factors". In *Understanding Religion: Empirical Perspectives in Practical Theology. Essays in Honour of Hans-Georg Ziebertz*, herausgegeben von Ulrich Riegel, Stefan Heil, Boris Kalbheim, und Alexander Unser, 55–78. Münster: Waxmann, 2019.

Frey, William H. und Zachary Zimmer. „Defining the City". In *Handbook of Urban Studies*, herausgegeben von Ronan Paddison, 14–35. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Froschauer, Ulrike und Manfred Lueger. *Das qualitative Interview: Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme.* Stuttgart: UTB, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 1 Hermeneutik I.* 6. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1965.

Geertz, Clifford. „Religion als kulturelles System". In *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, 13. Aufl., 44–95. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.

„Gelebter Glaube | Life Channel". Zugegriffen 28. September 2018. https://lifechannel.ch/de/Glauben-entdecken/Gelebter-Glaube.
Glaser, Barney G. *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory.* Mill Valley, CA: Sociology Press, 1978.
Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss. *Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung.* 3. Aufl. Bern: Hans Huber, 2010.
Gläser, Jochen und Grit Laudel. *Experteninterviews und Qualitative Inhaltsanalyse: als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen.* 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
Goffman, Erving. *Stigma: Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität.* Übersetzt von Frigga Haug. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010.
„Gott in der Stadt – Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt. ekd_texte_93.pdf". Hannover: Kirchenamt der EKD, 2007. http://www.ekd.de/download/ekd_texte_93.pdf.
Gräb, Wilhelm. *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen: eine praktische Theologie gelebter Religion.* Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1998.
Gräb, Wilhelm. *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
Gräb, Wilhelm. „Religion und die Bildung ihrer Theorie: Reflexionsperspektiven". In *Religion in der modernen Lebenswelt: Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, herausgegeben von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 191 – 207. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
Gräb, Wilhelm. *Sinnfragen: Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
Gräb, Wilhelm. *Vom Menschsein und der Religion: Eine praktische Kulturtheologie.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
Grange, Joseph. *The City: An Urban Cosmology.* Albany: State University of New York Press, 1999.
Green, Laurie. *Let's Do Theology: Resources for Contextual Theology.* 2. Aufl. London / New York: Mowbray, 2009.
Grethlein, Christian. *Christsein als Lebensform: Eine Studie zur Grundlegung der Praktischen Theologie.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.
Grethlein, Christian. „Gemeindeentwicklung. Gemeindeaufbau/church growth/Gemeindeleben/Verein". In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 495 – 506. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.
Grethlein, Christian. „Mediatisierung von Religion und Religiosität". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 115, Nr. 3 (2018): 361 – 76.
Grethlein, Christian. *Praktische Theologie.* Berlin / Boston: de Gruyter, 2012.
Grom, Bernhard. *Religionspsychologie.* 3. Aufl. München / Göttingen: Kösel-Verlag, 1992.
Grom, Bernhard. „Religionspsychologie und Theologie im Gespräch? Mehr als nur ein Burgfriede". In *Zukunftsperspektiven im Theologisch-Naturwissenschaftlichen Dialog*, herausgegeben von Patrick Becker und Ursula Diewald, 326 – 35. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
Grözinger, Albrecht. *Es bröckelt an den Rändern: Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft.* München: Kaiser, 1992.
Grözinger, Albrecht und Georg Pfleiderer, Hrsg. *„Gelebte Religion" als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002.
Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* Übersetzt von Sister Caridad Inda und John Eagleson. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1973.

Haeffner, Gerd. „Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung“. In *Religiöse Erfahrung*, herausgegeben von Friedo Ricken, Bd. 23. Münchener philosophische Studien. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

Hagerty, Barbara Bradley. *Fingerprints of God: What Science Is Learning About the Brain and Spiritual Experience.* New York: Riverhead Books, 2009.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen.* Übersetzt von Andreas Wirthensohn. 10. Aufl. München: C.H.Beck, 2017.

Harker, David. *Creating Scientific Controversies: Uncertainty and Bias in Science and Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Harker, David. „Two challenges for the naïve empiricist“. In *Creating Scientific Controversies: Uncertainty and Bias in Science and Society*, 37 – 59. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Härle, Wilfried. *Dogmatik.* 3. Aufl. Berlin / Boston: de Gruyter, 2007.

Hauschild, Wolf-Dieter. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd.2, Reformation und Neuzeit.* 3. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.

Hauschildt, Eberhard und Uta Pohl-Patalong. *Kirche.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.

Häußermann, Hartmut und Walter Siebel. *Stadtsoziologie: Eine Einführung.* Frankfurt / New York: Campus Verlag, 2004.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit.* 19. Aufl. Tübingen: de Gruyter, 2006.

Heimbrock, Hans-Günter. „Wahrheit und Lebenspraxis. Praktisch-theologische Überlegungen.“ In *Renaissance religiöser Wahrheit: Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive*, herausgegeben von Ilona Nord und Thomas Schlag, 25 – 44. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

Heimbrock, Hans-Günter und Astrid Dinter. „Erträge für praktisches Handeln (in) der Kirche“. In *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, herausgegeben von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock, und Kerstin Söderblom, 319 – 20. Göttingen: UTB, 2007.

Heimbrock, Hans-Günter und Astrid Dinter. „Impulse der Empirischen Theologie für die Klärung des Ansatzes von ‚Erfahrungswissenschaft‘“. In *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, herausgegeben von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock, und Kerstin Söderblom, 310 – 18. Göttingen: UTB, 2007.

Helfferich, Cornelia. *Die Qualität Qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews.* 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Hempelmann, Heinzpeter. *Die Wirklichkeit Gottes: Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik.* Bd. 1. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Hendrickson, Carol. „Ethno-Graphics“. *Penn Museum*, Expedition Magazine, 52, Nr. 1 (2010): 31 – 39.

Hermelink, Jan. *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens: Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.

Herms, Eilert. „Erfahrung II“. In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Horst R. Balz, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Günter Lanczkowski, Joachim Mehlhausen, Wolfgang Müller-Lauter, u. a., 10:89 – 109. Berlin / Boston: de Gruyter, 1982. //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

Herriger, Norbert. *Empowerment in der Sozialen Arbeit: Eine Einführung.* 5. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.

Herrmann, Maria und Sandra Bils, Hrsg. *Vom Wandern und Wundern: Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche.* Würzburg: Echter, 2017.

Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte.* 18. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

Hoover, Stewart M. „Religious Authority in the Media“. In *The Media and Religious Authority*, herausgegeben von Stewart M. Hoover. Pennsylvania: University Park: Penn State University Press, 2016.

Hopf, Christel. „Qualitative Interviews – ein Überblick“. In *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, herausgegeben von Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005.

Huber, Ludwig, Arne Pilniok und Rolf Sethe, Hrsg. *Forschendes Lehren im eigenen Fach: Scholarship of Teaching and Learning in Beispielen.* Bielefeld: Bertelsmann, 2014.

„IFEG – Institut Für Europäische Glücksforschung“. Zugegriffen 24. Januar 2018. http://ifeg.at.

Jakobs, Monika. „Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik“. *Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, Theo Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 1, Nr. 1 (2002): 70 – 82.

James, William. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: Eine Studie über die menschliche Natur.* Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut. 3. Aufl. Berlin: Insel Verlag, 1997.

James, William. *The Varieties of Religious Experience.* Lexington, KY: Renaissance Classics, 2012.

Joas, Hans. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums.* Freiburg im Breisgau: Herder, 2012.

Jung, Volker. *Digital Mensch bleiben.* München: Claudius, 2018.

Junge, Matthias und Thomas Kron. *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2014.

Jüngel, Eberhard. *Erfahrungen mit der Erfahrung: Unterwegs bemerkt.* Stuttgart: Radius, 2008.

Kalb, Don. „Class“. In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 155 – 76. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.

Kambartel, Friedrich. „Erfahrung“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie – Onlineversion*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe Verlag, 1972.

Kambartel, Friedrich. „Erfahrung“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter. Bd. 2. Basel: Schwabe Verlag, 1972.

Karle, Isolde. *Praktische Theologie.* Bd. 7. Lehrwerk Evangelische Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

Kelle, Udo und Susann Kluge. *Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung.* 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

Keller, Reiner. *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms.* 3. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

Kieserling, André, und Niklas Luhmann. *Die Religion der Gesellschaft.* 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002.

Klafki, Wolfgang. *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik.* 6. Aufl. Basel: Beltz, 2007.

Klein, Sheri R., Hrsg. *Action Research Methods: Plain and Simple.* New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Klie, Thomas. „Kasualgemeinde“. In *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, herausgegeben von Ralph Kunz und Thomas Schlag, 281 – 87. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014.

Klie, Thomas, Martina Kumlehn, Ralph Kunz und Thomas Schlag, Hrsg. *Lebenswissenschaft Praktische Theologie?!* Berlin / New York: de Gruyter, 2011.

Kling-Witzenhausen, Monika. *Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht.* Stuttgart: Kohlhammer, 2020.

Kluge, Friedrich und Elmar Seebold. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Berlin / Boston: de Gruyter, 2012.

Knoblauch, Hubert. „Die Soziologie der religiösen Erfahrung". In *Religiöse Erfahrung*, herausgegeben von Friedo Ricken, 23:69 – 80. Münchener philosophische Studien. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

Knoblauch, Hubert. *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

Knoblauch, Hubert. *Religionssoziologie.* Sammlung Göschen. Berlin: de Gruyter, 1999.

Koenig, Harold G. „Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review." *Canadian Journal of Psychiatry* 54(5) (2009): 283 – 91.

Köller, Wilhelm. *Perspektivität und Sprache: Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache.* Berlin: de Gruyter, 2004.

Köpf, Ulrich. „Erfahrung III/1. Mittelalter und Reformationszeit". In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Horst R. Balz, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Günter Lanczkowski, Joachim Mehlhausen, Wolfgang Müller-Lauter, u. a., 10:109 – 16. Berlin / Boston: de Gruyter, 1982. //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

Krieger, David. „Was ist aus der Religionskritik der Moderne geworden, nachdem die Moderne nicht stattgefunden hat?" In *Doing Modernity – Doing Religion*, herausgegeben von Anna Daniel, Franka Schäfer, Frank Hillebrandt und Hans Wienold, 15 – 24. Dordrecht: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2012.

Kumlehn, Martina. „Deutungsmacht". Zugegriffen 14. Dezember 2019. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200577/.

Kumlehn, Martina, „Religion und Individuum". In *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, herausgegeben von Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau, 46 – 54. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Kumlehn, Martina, „Frömmigkeit/Spiritualität". In *Praktische Theologie: Ein Lehrbuch*, herausgegeben von Kristian Fechtner, Jan Hermelink, Martina Kumlehn und Ulrike Wagner-Rau, 265 – 287. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.

Kunz, Ralph. „Zur Notwendigkeit einer Theologie des Laientums und zu den Chancen und Stolpersteinen der gemeinsamen Verantwortung in Gemeinde und Kirche". In *Alle sind gefragt: Priestertum aller Gläubigen heute*, herausgegeben von Ralph Kunz und Matthias Zeindler, 29 – 52. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2018.

Kunz, Ralph und Thomas Schlag, Hrsg. *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014.

Kutschera, Franz von. *Grundfragen der Erkenntnistheorie.* Berlin / New York: de Gruyter, 1982.

Lange, Ernst. „Zur Aufgabe christlicher Rede". In *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, herausgegeben von Rüdiger Schloz, 2. Aufl., 52 – 67. München: Kreuz-Verlag, 1987.

Läpple, Dieter. „Thesen zu einer Renaissance der Stadt in der Wissensgesellschaft". In *Jahrbuch StadtRegion 2003: Schwerpunkt: Urbane Regionen*, herausgegeben von Norbert Gestring, Herbert Glasauer, Christine Hannemann, Werner Petrowsky und Jörg Pohlan, 61 – 77. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.

Lartey, Emmanuel Y. *Pastoral Theology in an Intercultural World.* Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013.

Lauster, Jörg. „Leben. Genetischer Code/Lebensphilosophie/inneres Erleben/ewiges Leben". In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 137 – 48. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Lazar, Sian. „Citizenship". In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 65 – 81. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.

Legewie, Heiner und Barbara Schervier-Legewie. „Anselm Strauss: Research is Hard Work, it's Always a bit Suffering. Therefore, on the Other Side Research Should be Fun". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 5, Nr. 3 (2004). http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/562.

Lichtenberger, Elisabeth. *Stadtgeographie.* 2. Aufl. Stuttgart: B.G. Teubner, 1991.

Little, Brian. *Mein Ich, die anderen und wir: Die Psychologie der Persönlichkeit und die Kunst des Wohlbefindens.* Übersetzt von Martina Wiese. Berlin / Heidelberg: Springer Spektrum, 2015.

Loder, James E. *The Transforming Moment.* 2. Aufl. Colorado Springs: Helmers & Howard Pub, 1989.

Lossau, Julia. „Spatial Turn". In *Handbuch Stadtsoziologie*, herausgegeben von Frank Eckardt, 185 – 98. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012.

Löw, Martina. „Stadt- und Raumsoziologie". In *Handbuch Spezielle Soziologien*, herausgegeben von Georg Kneer und Markus Schroer, 605 – 22. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion.* Herausgegeben von Hubert Knoblauch. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

Luthe, Swantje. „Trauerarbeit online – Facebook als Generator für Erinnerungen". In *Tod und Trauer im Netz: Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, herausgegeben von Thomas Klie und Ilona Nord, 63 – 74. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.

Luther, Henning. *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts.* Stuttgart: Radius, 1992.

Luther, Martin. *WA TR.* Weimar, 1883.

Lutz, Catherine. „Cars and Transport: The Car-Made City". In *A Companion to Urban Anthropology*, herausgegeben von Donald M. Nonini, 142 – 53. Chichester, West Sussex: Blackwell Publishing, 2014.

Madden, Raymond. *Being Ethnographic. A Guide to the Theory and Practice of Ethnography.* Thousand Oaks, CA: SAGE Publications Ltd, 2010.

Mädler, Inken. „Ein Weg zur gegenstandsbegründeten Theoriebildung: Grounded Theory". In *Einführung in die Empirische Theologie: Gelebte Religion erforschen*, herausgegeben von Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock und Kerstin Söderblom, 242 – 53. Göttingen: UTB, 2007.

Marshall, Catherine, und Gretchen B. Rossman. *Designing Qualitative Research.* 5. Aufl. Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd., 2010.

Martin, Craig und Russell T. McCutcheon, Hrsg. *Religious Experience: A Reader.* Sheffield / Bristol, CT: Routledge, 2014.

„MAXQDA – Professionelle QDA Software für die qualitative Datenanalyse – MAXQDA – The Art of Data Analysis". Zugegriffen 12. April 2021. http://www.maxqda.de/.

Maxwell, Joseph A. *Qualitative Research Design: An Interactive Approach.* 2. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005.

McDowell, Linda M. „Women, Men, Cities". In *Handbook of Urban Studies*, herausgegeben von Ronan Paddison, 206 – 19. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Meadows, Paul und Ephraim H. Mizruchi, Hrsg. *Urbanism, Urbanization and Change. Comparative Perspectives.* 2. Aufl. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1969.

Mercer, Joyce Ann und Bonnie J. Miller-McLemore, Hrsg. *Conundrums in Practical Theology.* Leiden / Boston: Brill, 2016.

Merle, Kristin. *Religion in der Öffentlichkeit: Digitalisierung als Herausforderung für kirchliche Kommunikationskulturen.* Berlin / Boston: de Gruyter, 2020.

Meyer, Joyce. *Wie man Gottes Reden hört: Erkennen Sie Gottes Stimme und treffen Sie die richtigen Entscheidungen.* 3. Aufl. Hamburg: Joyce Meyer Ministries, 2015.

Meyer-Blanck, Michael. „Praktische Theologie – mit Empirie und über die Empirie hinaus“. *Praktische Theologie* 54, Nr. 1 (2019): 5 – 11.

Michelson, William H. *Man and His Urban Environment: Sociological Approach.* 2. Aufl. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1976.

Mildenberger, Friedrich. *Biblische Dogmatik: Ökonomie als Theologie.* Biblische Dogmatik: eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Stuttgart: Kohlhammer, 1991.

Miles, Malcolm. *Cities and Cultures.* Abingdon / New York: Routledge, 2007.

Miller-McLemore, Bonnie J. „Feminist Theory in Pastoral Theology“. In *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, herausgegeben von Bonnie J. Miller-McLemore und Brita L. Gill-Austern, 77 – 94. Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1999.

Miller-McLemore, Bonnie J. „‚The Clerical Paradigm‘: A Fallacy of Misplaced Concreteness?“ *International Journal of Practical Theology* 11, Nr. 1 (2007): 19 – 38.

Miller-McLemore, Bonnie J. „The Contributions of Practical Theology“. In *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, herausgegeben von Bonnie J. Miller-McLemore 1 – 20. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

Moore, Zoe Bennett. *Introducing Feminist Perspectives on Pastoral Theology.* London: Sheffield Academic Press, 2002.

Müller, Sabrina. „Bedingungen eines gelingenden theologischen Diskurses mit jungen Freiwilligen“. In *Jahrbuch für Jugendtheologie Band 4: „Jedes Mal in der Kirche kam ich zum Nachdenken“: Jugendliche und Kirche*, herausgegeben von Thomas Schlag und Bert Roebben, 160 – 70. Stuttgart: Calwer, 2016.

Müller, Sabrina. *Fresh Expressions of Church – Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016.

Müller, Sabrina. *Gelebte Theologie – Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments.* Theologische Studien. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2019.

Müller, Sabrina. „How Ordinary Moments Become Religious Experiences. A Process-Related Practical Theological Perspective“. In *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, herausgegeben von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven und Daniel Fleming, 79 – 96. Münster / New York: Waxmann, 2018.

Müller, Sabrina und Jasmine Suhner. „Eine Frage der Relation: praktisch-theologische Annäherungen an die Frage nach Irrtum und Erkenntnis“. *conexus* 2019, Nr. 2 (2019): 8 – 24.

Naidoo, Marilyn. „Ministerial formation of theological students through distance education.“ *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68, Nr. 2 (2012): 1 – 8.

Neubert, Frank. *Die diskursive Konstitution von Religion.* Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2016.

Nooney, Jennifer. „Religion, stress, and mental health in adolescence: Findings from Add Health“. *Review of Religious Research* 46 (2005): 341 – 54.

Northcott, Michael. *Urban Theology: A Reader.* London: Cassell, 1998.

Oerter, Rolf und Leo Montada. *Entwicklungspsychologie.* 5. Aufl. Weinheim: Beltz PVU, 2002.

Otto Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* 4. Aufl. Breslau: Trewendt & Granier, 1920.

Paddison, Ronan. „Communities in the City“. In *Handbook of Urban Studies*, 194 – 205. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Paddison, Ronan, Hrsg. *Handbook of Urban Studies.* London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Paddison, Ronan. „Identifying the City“. In *Handbook of Urban Studies*, herausgegeben von Ronan Paddison, 11 – 13. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Paddison, Ronan. „Studying Cities“. In *Handbook of Urban Studies*, herausgegeben von Ronan Paddison, 1 – 20. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.
Pahl, Raymond. *Whose City?* Harlow: Longmans, 1970.
Pariser, Eli. *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You.* London: Penguin, 2012.
Parker, Robert E. „The City“. In *Cities and Churches*, herausgegeben von Robert Lee, 46 – 52. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
Parrella, Frederick J. „Tillich’s Theology of the Concrete Spirit“. In *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, herausgegeben von Russell R. Manning, 74 – 90. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Patton, Michael Quinn. *Qualitative evaluation methods.* Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1980.
Pears, Angie. *Doing contextual theology.* Abingdon / New York: Routledge, 2009.
Pekrun, Reinhard. „Emotions in Students’ Scholastic Development“. In *The scholarship of teaching and learning in higher education: an evidence-based perspective*, herausgegeben von Raymond P. Perry und John Smart, 553 – 610. Dordrecht: Springer, 2007.
Perry, Raymond P. und John Smart, Hrsg. *The scholarship of teaching and learning in higher education: an evidence-based perspective.* Dordrecht: Springer, 2007.
Pfahl, Lisa und Boris Traue. „Die Erfahrung des Diskurses. Zur Methode der Subjektivierungsanalyse in der Untersuchung von Bildungsprozessen“. In *Wissenssoziologische Diskursanalyse: Grundlegung eines Forschungsprogramms*, herausgegeben von Reiner Keller und Inga Truschkat, 3. Aufl., 425 – 50. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
Pfleiderer, Georg. „Gelebte Religion – Notizen zu einem Theoriephänomen“. In *„Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie*, herausgegeben von Albrecht Grözinger und Georg Pfleiderer, 23 – 42. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2002.
Pickel, Gert. *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
Pickel, Gert und Kornelia Sammet. *Einführung in die Methoden der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung.* Wiesbaden: Springer VS, 2014.
Pleizier, Theo. *Religious Involvement in Hearing Sermons: A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics.* Delft: Eburon Academic Publishers, 2010.
Pollack, Detlef. *Rückkehr des Religiösen?* Bd. 2. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
Pollack, Detlef und Gergely Rosta. *Religion in der Moderne.* Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2015.
Proudfoot, Wayne. *Religious Experience.* Berkeley: University of California Press, 1985.
Reason, Peter und Hilary Bradbury-Huang, Hrsg. *The Sage Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice.* 2. Aufl. London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications Ltd, 2013.
Rendtorff, Trutz. *Ethik.* Herausgegeben von Reiner Anselm und Stephan Schleissing. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
Rendtorff, Trutz. *Gott, ein Wort unserer Sprache? Ein theologischer Essay.* Bd. 171. Theologische Existenz heute. München: Kaiser, 1972.
Reuter, Julia. „Perspektiven in der Soziologie des Fremden“, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, Nr. 37/1 (2011): 151 – 71.
Rew, Lynn und Y. Joel Wong. „A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors“. *Journal of Adolescent Health* 38, Nr. 4 (2006): 433 – 42.
Ricken, Friedo. „Einführung“. In *Religiöse Erfahrung*, herausgegeben von Friedo Ricken, 23:9 – 14. Münchener philosophische Studien. Stuttgart: Kohlhammer, 2004.

Ricoeur, Paul. *Der Konflikt der Interpretationen: Ausgewählte Aufsätze.* Herausgegeben von Daniel Creutz und Hans-Helmut Gander. Freiburg im Breisgau / München: Verlag Karl Alber, 2010.

Riddett-Moore, Karinna und Richard Siegesmund. „Arts-Based Research: Data Are Constructed, Not Found". In *Action Research Methods: Plain and Simple*, herausgegeben von Sheri R. Klein, 104 – 32. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Riegel, Ulrich. „Pluralisierung". In *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex).* Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2016. https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Pluralisierung__2018-09-20_06_20.pdf.

Ritter, Werner H. „Erfahrung. Religiöse Erfahrung/Erleben/Gefühl/Deutung". In *Handbuch Praktische Theologie*, herausgegeben von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, 52 – 63. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007.

Roest, Henk de. *Collaborative Practical Theology: Engaging Practitioners in Research on Christian Practices.* Leiden: Brill, 2019.

Rosa, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung.* 5. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016.

Rosa, Hartmut. *Unverfügbarkeit.* 2. Aufl. Wien / Salzburg: Residenz, 2018.

Rössler, Dietrich. *Grundriß der Praktischen Theologie.* 2. Aufl. Berlin / New York: de Gruyter, 1994.

Saalmann, Gernot. *Rationalisierung und säkulare Gesellschaft. Beiträge zur Religionssoziologie.* Baden-Baden: Ergon-Verlag, 2020.

Salazar, Carles. „Believing Minds: Steps to an Ecology of Religious Ideas". In *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, herausgegeben von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven und Daniel Fleming, 23 – 42. Münster / New York: Waxmann, 2018.

Saunders, Peter. „Urban Ecology". In *Handbook of Urban Studies*, herausgegeben von Ronan Paddison, 36 – 51. London / Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

Schaeffler, Richard. *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit: Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung.* Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, 1995.

Scharen, Christian und Aana Marie Vigen, Hrsg. *Ethnography as Christian Theology and Ethics.* London / New York: Continuum, 2011.

Scherer-Rath, Michael. „Narrative reconstruction as creative contingency". In *Religious Stories We Live By*, herausgegeben von R. Ruard Ganzevoort, Maaike de Haardt, und Michael Scherer-Rath, 131 – 42. Leiden: Brill, 2014.

Schlag, Thomas. *Öffentliche Kirche: Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012.

Schlag, Thomas. „Öffentlichkeit 4.0". In *Reflektierte Kirche: Beiträge zur Kirchentheorie*, herausgegeben von Konrad Merzyn, Ricarda Schnelle und Christian Stäblein, 321 – 36. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.

Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin: de Gruyter, 2001.

Schleiermacher, Friedrich. „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)". In *Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769 – 1799*, herausgegeben von Günter Meckenstock, 185 – 326. Berlin / New York: de Gruyter, 1984.

Schmid, Christian. „Netzwerke – Grenzen – Differenzen. Auf dem Weg zu einer Theorie des Urbanen". In *Die Schweiz, ein städtebauliches Portrait: 3. Bde.*, herausgegeben von Roger Diener, Jacques Herzog, Marcel Meili, Pierre de Meuron und Christian Schmid, 164 – 74. Basel: Birkhäuser GmbH, 2005.

Schmid, Konrad. „Wissenschaftliche Theologie und Pfarrerbildung. Einführende Worte aus der Perspektive der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh)". In *Pfarrer oder Pfarrerin*

werden und sein. Herausforderungen für Beruf und theologische Bildung in Studium, Vikariat und Fortbildung, herausgegeben von Bernd Schröder, 33 – 37. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

Schmidt, Eric, und Jared Cohen. *The New Digital Age: Transforming Nations, Businesses, and Our Lives.* New York: Vintage, 2013.

Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies.* Revised. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007.

Schulz, Marlen, Birgit Mack und Ortwin Renn, Hrsg. *Fokusgruppen in der Empirischen Sozialwissenschaft: Von der Konzeption bis zur Auswertung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012.

Schulze, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart.* 2. Aufl. Frankfurt am Main / New York: Campus Verlag, 2005.

„SCM Bundes-Verlag (Schweiz) | INSPIRIERT LÄBE | Zeitschriften | Hefte abonnieren | Abo-Service | Redaktion | Inserate. „AUFATMEN | Das Magazin zum Gott begegnen und authentisch leben | Spiritualität | Zeitschrift bestellen“. Zugegriffen 28. September 2018. https://scm-bundes-verlag.ch/medien/lesen/aufatmen.

Segbers, Klaus, Simon Raiser und Krister Volkmann, Hrsg. *The Making of Global City Regions: Johannesburg, Mumbai/Bombay, Sao Paulo and Shanghai.* Baltimore: The Johns Hopkins Univ Pr, 2007.

Segundo, Juan Luis. *Liberation of Theology.* Übersetzt von John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1976.

Sennett, Richard. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser.* Berlin: Berlin Verlag Taschenbuch, 2008.

Sera-Shriar, Efram. „What is armchair anthropology? Observational practices in 19th-century British human sciences“. *History of the Human Sciences* 27, Nr. 2 (2013): 26 – 40.

Serres, Michel. *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation.* Deutsche Erstausgabe. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.

Shakespeare, William. *Hamlet.* Herausgegeben von Holger Klein. Stuttgart: Reclam, 1993.

Sheldrake, Philip. *The Spiritual City: Theology, Spirituality, and the Urban.* Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2014.

Sheppard, Phillis Isabella. „Womanist Pastoral Theology and Black Women’s Experience of Gender, Religion, and Sexuality“. In *Pastoral Theology and Care: Critical Trajectories in Theory and Practice*, herausgegeben von Nancy J Ramsay, 125 – 48. Chichester West Sussex: Wiley-Blackwell, 2018.

Siebel, Walter. „Die europäische Stadt“. In *Handbuch Stadtsoziologie*, herausgegeben von Frank Eckardt, 201 – 11. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012.

Siebenrock, Roman A. „Bekehrung/Konversion: Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme“. In *Bekehrung/Konversion: Zur Transformation weltanschaulicher Orientierungssysteme*, 1 – 22. Linz: Gesellschaft zur Förderung wissenschaftlicher Forschung und Publikation, 2017. https://permalink.obvsg.at/AC11361253.

Skala, Dominik. *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts.* Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015.

Slee, Nicola. *Fragments for Fractured Times: What Feminist Practical Theology Brings to the Table.* London: SCM Press, 2020.

Smith, Drew R., Stephanie C. Boddie und Ronald E. Peters, Hrsg. *Urban Ministry Reconsidered. Contexts and Approaches.* Louisville, Ky: Westminter John Knox Press, 2018.

Smith, Huston. *The World’s Religions.* 2. Aufl. San Francisco: HarperOne, 2009.

Sorrentino, Sergio. „Feeling as a Key Notion in a Transcendental Conception of Religion“. In *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*,

herausgegeben von Brent W. Sockness, 148:97 – 108. Theologische Bibliothek Töpelmann. Berlin: de Gruyter, 2010.
Specht, Philip. *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung: Künstliche Intelligenz, Blockchain, Robotik, Virtual Reality und vieles mehr verständlich erklärt.* München: Redline Verlag, 2018.
Spickard, James. „The Porcupine Tango: What Ethnography Can and Cannot Do for Theologians“, Ecclesial Practices, Nr. 3 (2016): 173 – 81.
Spradley, James P. *The Ethnographic Interview.* Belmont, CA.: Wadsworth Cengage Learning, 1979.
Sprague, Joey. *Feminist Methodologies for Critical Researchers: Bridging Differences.* 2. Aufl. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2016.
St Nikodimos of the Holy Mountain, und St Makarios of Corinth. *The Philokalia.* Herausgegeben von Philip Sherrard. London: Faber and Faber, 1979.
Steinberg, Phil und Rob Shields, Hrsg. *What Is a City?: Rethinking the Urban After Hurricane Katrina.* Athens, GA: The University of Georgia Press, 2008.
Stenger, Mary Ann. „Faith (and Religion)“. In *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, herausgegeben von Russell R. Manning, 91 – 104. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
Stevenson, Deborah. *The City.* Cambridge: Polity, 2013.
Storrar, William und Andrew Morton. *Public Theology for the 21st Century.* London / New York: Bloomsbury Publishing, 2004.
Strauss, Anselm L. und Juliet M. Corbin. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory.* Newbury Park, CA: Sage Publications, 1990.
Streib, Heinz und Carsten Gennerich. *Jugend und Religion: Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher.* Weinheim: Beltz Juventa, 2011.
Sugirtharajah, R.S. *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World.* 3. Aufl. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2016.
Taves, Ann. „Finding and Articulating Meaning in Secular Experience“. In *Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education*, herausgegeben von Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven und Daniel Fleming, 13 – 22. Münster / New York: Waxmann, 2018.
Taves, Ann. „[Methods Series] On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life.“ *NSRN Online* (blog), 2016. https://nsrn.net/2016/10/04/methods-series-on-the-virtues-of-a-meaning-systems-framework-for-studying-nonreligious-and-religious-worldviews-in-the-context-of-everyday-life/.
Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
Taylor, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
Theis, Robert und Anselm von Canterbury. *Proslogion/Anrede: Lateinisch/Deutsch.* Neuübersetzte. Stuttgart: Reclam, 2005.
Thompson, Deanna A. *The Virtual Body of Christ in a Suffering World.* Nashville: Abingdon Press, 2016.
Tillich, Paul. *Der Mut zum Sein.* 2. Aufl. Berlin / München / Boston: de Gruyter, 1991.
Tillich, Paul. *Dynamics of Faith.* New York: HarperOne, 1957.
Tillich, Paul. „Religionsphilosophie“. In *Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke*, 1:295 – 366. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.
Tillich, Paul. *Systematic Theology, Volume 1.* Chicago: University of Chicago Press, 1973.
Tillich, Paul. *Systematic Theology, Volume 3.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Tillich, Paul. *Systematische Theologie.* Studienausgabe. de Gruyter Texte. Berlin: de Gruyter, 2017.
Tillich, Paul. *The Protestant Era.* Chicago: University Of Chicago Press, 1948.
Tillich, Paul. „Theology and Symbolism“. In *Religious Symbolism*, herausgegeben von F. Ernest Johnson. New York: Harper and Brothers, 1955.

Todjeras, Patrick. *„Emerging Church“ – ein dekonversiver Konversationsraum: Eine praktisch-theologische Untersuchung über ein anglo-amerikanisches Phänomen gelebter Religion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft.* Leipzig: Fues, 1887.

Track, Joachim. „Erfahrung III/2. Neuzeit“. In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Horst R. Balz, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Günter Lanczkowski, Joachim Mehlhausen, Wolfgang Müller-Lauter, u. a., 10:116 – 28. Berlin / Boston: de Gruyter, 1982. //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.

Tracy, David. *Talking about God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism.* New York: Seabury Press, 1983.

Troeltsch, Ernst. „Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS), Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main“, 166 – 92. Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann, 1969.

Troeltsch, Ernst. *Die Kirche im Leben der Gegenwart (1911).* Herausgegeben von Hans Baron. Bd. II. Gesammelte Schriften. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

„Urbanization – United Nations Population Division | Department of Economic and Social Affairs“. Zugegriffen 15. Januar 2016. http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/urbanization/.

„urbanus : Deutsch Latein | PONS“. Zugegriffen 14. Januar 2016. http://de.pons.com/%C3%BCbersetzung/latein-deutsch/urbanus.

Valentin, Elieser. „The Church, the City, and Its Mission in the Twenty-First Century“. In *Christianity and Culture in the City : A Postcolonial Approach*, herausgegeben von Samuel. Cruz, 133 – 50. Lanham: Lexington Books, 2013.

„Vienna Manifesto on Digital Humanism“. Zugegriffen 21. August 2019. https://www.informatik.tuwien.ac.at/dighum/.

Volf, Miroslav und Matthew Croasmun. *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference.* Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2019.

Ward, Pete. *Introducing Practical Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.

Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* 7. Aufl. Tübingen: Mohr, 1978.

Weber, Max. *Max Weber-Studienausgabe: Wirtschaft und Gesellschaft. Jubiläumspaket.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Weber, Max. „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“. In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 7. Aufl., 17 – 206. Tübingen: Mohr Siebeck, 1978.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.

Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf.* 11. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 2011.

Weber-Berg, Christoph. *Reformulierter Glaube: Anstösse für kirchliche Verkündigung heute.* Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2016.

Wenzel, Knut und Michael Sievernich, Hrsg. *Aufbruch in die Urbanität: Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt.* Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2013.

Werbick, Jürgen. *Vergewisserungen im interreligiösen Feld.* Münster: LIT, 2011.

„Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie“. Zugegriffen 26. Februar 2020. http://www.wgth.de/index.php.

Wissmann, Hans. „Erfahrung I“. In *Theologische Realenzyklopädie*, herausgegeben von Horst R. Balz, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Richard Hentschke, Günter Lanczkowski, Joachim

Mehlhausen, Wolfgang Müller-Lauter, u. a., 10:83 – 89. Berlin / Boston: de Gruyter, 1982. //www.degruyter.com/view/TRE/TRE.10_083_3.
Wohlrab-Sahr, Monika. „Die Realität des Subjekts: Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität“. In *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel*, herausgegeben von Heiner Hohl und Joachim Keupp, 75 – 97. Bielefeld: transcript Verlag, 2015.
Woodhead, Linda. „Introduction“. In *Religion and Change in Modern Britain*, herausgegeben von Linda Woodhead und Rebecca Catto, 1 – 33. London / New York: Taylor & Francis Ltd, 2012.
Woodward, James und Stephen Pattison, Hrsg. *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology.* Oxford, UK / Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2000.
„World Urbanization Prospect. The 2014 Revision. Highlights.pdf“. Zugegriffen 15. Januar 2016. http://esa.un.org/unpd/wup/Highlights/WUP2014-Highlights.pdf.
Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas? Second Edition: The Quest for an Authentic Asian Christian Theology.* 2. Aufl. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015.
Ziebertz, Hans G., Stefan Heil und Andreas Prokopf, Hrsg. *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog.* Münster: LIT, 2002.
Zimmerli, Walther. „Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel“. In *Gottes Offenbarung*, 19:41 – 119. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament / Walther Zimmerli. München: Kaiser, 1963.
Zimmermann, Johannes. „Sind Glaubensveränderungen schon Konversion? Eine kritische Reflexion zum Konversionsbegriff“. In *Konversion zwischen empirischer Forschung und religiöser Kompetenz*, herausgegeben von Martin Reppenhagen, 89 – 108. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
Zürcher Bibel. Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2008.

Stichwort- und Namenregister

https://doi.org/10.1515/9783110990294-017